THE CAMBRIDGE ILLUSTRATED HISTORY OF RELIGIONS

剑桥插图宗教史

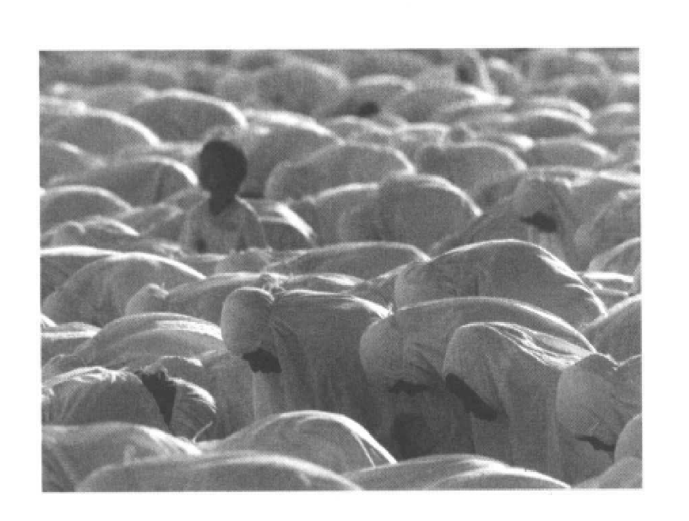
[英] 约翰·布克 主编　王立新 石梅芳 刘 佳 译



JSTRATED HISTORY OF RELIGIONS

剑桥插图宗教史

[英] 约翰·布克 主编　　王立新　石梅芳　刘　佳　译



山东画报出版社

山东省版权局著作权合同登记章 图字：15-2003-78 号

图书在版编目（CIP）数据

剑桥插图宗教史／（英）约翰·布克主编；王立新等译．
济南：山东画报出版社．2005.1
ISBN 7-80603-965-1

Ⅰ.剑… Ⅱ.①布…②王… Ⅲ.宗教史－世界
Ⅳ.B929.1

中国版本图书馆CIP数据核字（2004）第063053号

PUBLISHED BY THE PRESS SYNDICATE
OF THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE

This translation of The Cambridge Illustrated History of Religions originally published in English in 2002 is published by arrangement with THE IVY PRESS limited

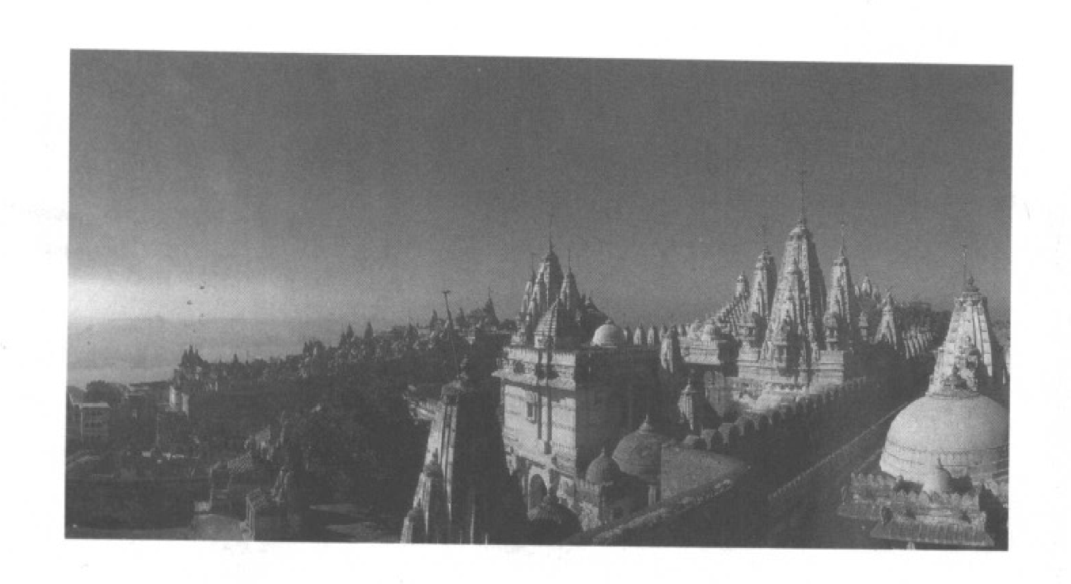
责任编辑 傅光中
装帧设计 李海峰
出版发行 山东画报出版社
社　址　济南市经九路胜利大街39号　邮编 250001
电　话　总编室（0531)2098470
市场部（0531)2098042 （传真）2098047
网　址　http://www.sd-pictorial.com.cn
http://www.sdhbs.com.cn
电子信箱　hbcb@sdpress.com.cn
制　版 山东新华印刷厂临沂厂
印　刷 浙江港乾印刷有限公司
版　次 2005年1月第1版
印　次 2005年1月第1次印刷
规　格 201×250毫米
23.5印张 260幅图 400千字
印　数 1－7000
定　价 70.00元

如有印装质量问题，请与出版社资料室联系调换。

前扉页图：夏特伦加亚山上的耆那教寺院建筑。
前扉页背图：耶路撒冷的西墙（哭墙）。除非身体虚弱或需要进行长时间的祷告，否则只有站在西墙前的祈祷才是标准的祈祷。
后扉页图：爪哇西黎邦（Cirebon）的穆斯林妇女在上早课做祈祷。

THE CAMBRIDGE ILLUSTRATED HISTORY OF RELIGIONS

剑桥插图宗教史



山東畫報出版社



目录

编译者序

宗教是一种历史悠久而又十分复杂的社会文化现象。在人类文明的发展过程中，没有哪个民族不曾具有自己的宗教信仰文化。就宗教自身的发展来说，一种宗教在不同的历史阶段表现出不同的特征。从古至今，不同的人群和民族可以拥有不同的宗教信仰。随着文明的进步、人类理性的不断成熟和科学技术水平的日益提高，相当一部分人可能会远离宗教，乃至拒斥宗教；但是，当代世界各个民族的生活实践却表明，在一定的历史和社会条件下，宗教信仰的影响不但不会减弱，反而会有所加强和发展。宗教信仰的产生不仅与人类文明的发生一样古老，而且始终伴随着人类社会发展的脚步，渗透进社会人群生活的各个方面，在全世界不同地区的文化形态中占据着重要的地位。从世界范围来看，某些国家和地区的文化传统与其所信仰的宗教传统密不可分，后者不但在今天依然是其民族文化的底色，而且在深层次上影响着人们的心理意识、思想情感、行为方式，甚至价值取向。因此，认识世界各民族的宗教，了解各种宗教的历史和内涵，既是我们研究古今中外各国各民族文化传统的需要，也对我们正确认识当今世界复杂的社会政治、经济、文化现象具有重要的现实意义。

宗教的产生有其古老的渊源。早在石器时代的史前时期，原始人就有了自己的宗教观念和信仰。史前时期的宗教属于自然宗教的范畴，人们敬拜的对象是各种与自身生产和生活密切相关的自然物和自然现象，是或真实或想象的与自己具有自然血缘关系的“同类”。因此，对雷电风雨、山川巨石、动物植物、天体星象以及火和土地的崇拜、对氏族部落图腾和祖先、英雄的崇拜等，就是史前时期宗教崇拜的典型表现。原始信仰与史前时期人类社会的生活条件和人们的原始思维是一致的。当人类逐渐从自然界分离出来并与自然界构成了一对既相互依存又相互对立的矛盾统一体后，从自身的生存和精神需求出发，人们对自己所生存的自然环境或与自身密切相关的种种自然现象予以解释，并以此为据希望控制和改变自然与自身的命运，就必然成为初民们最直接的要求。从这个意义上说，自然宗教不仅代表着当时人们认识主观世界和客观世界的方式，而且是这种认识方式所产生的结果。

人类进入文明阶段后，各个地区在不同的历史时期出现了系统化的宗教，在其自身的发展过程中，形成了各自的宗教经典、崇拜场所、神职人员、宗教礼仪、宗教节期等等。这些有形的方面与宗教信仰者内心深处对所信仰对象的皈依感、信靠感、敬畏感等各种基于感性经验认知的无形的方面相结合，构成了各种宗教特有的完整传统。从历史的角度看，它们在各自存在的时间和空间范围内，对民族、国家和区域性的政治、经济、文化和人们的日常生活，发生着持久而深刻的影响。斗转星移，沧海桑田，在历史的长河中，有些宗教随着区域性文明的衰落而不复存在，如古代两河流域的宗教、古代埃及的宗教、古代希腊的宗教、古代印度的婆罗门教等等；有些宗教则通过各种方式的传播成为了世界性的宗教，如基督教、伊斯兰教和佛教；还有一些宗教则始终属于民族宗教或存在于部分地区的信众之中，如犹太教、琐罗亚斯德教、锡克教等等。到了当今世界，则又出现了形形色色的新宗教，它们或者由传统宗教变化、发

展而来，或者自创新说，开门立户。这值得我们予以特别的注意和警惕。某些以宗教名义建立的教派或组织，是不折不扣的危害社会的邪教，无论在世界上的哪一个国家，它们都是被取缔的对象，如本书中提到的美国大卫教派和日本的奥姆真理教等等。

由约翰·布克教授主编的《剑桥插图宗教史》，是一部图文并茂、内容极为丰富的宗教史著作。它精当地介绍了从史前宗教直到20世纪各种新宗教在内的各种宗教信仰，包括其产生的历史背景、发展过程、重要人物、代表性的经典、核心教义和神学观念，各种宗教与特定社会文化之间的密切联系及其相互影响，为我们清晰地绘制出了一幅从古至今的东西方宗教发生、发展、传播的完整图景。本书作者均是各自研究领域造诣颇深的专家学者，他们本着客观公允的原则，对各种宗教做了实事求是的论述，显示出了严谨态度和独立思考；书中精选的大量插图与文字相得益彰，使全书的内容变得更加形象和生动。我们相信，无论对于研究宗教、文化的学人，还是关心、爱好人文学科的一般读者，本书都是一部不可多得的佳作。

需要指出的是，尽管这本由西方学者编撰的世界宗教史，从总体上说，是一部比较严谨客观的学术性著作，但毕竟是西方学者的立场和观点，因此在书稿的选材乃至表述上，就难免是西方人的视角和思维方式。为了不致误导读者并使本书中文版能够顺利与读者见面，编译者在充分尊重原作的前提下，对译稿中一些提法和称谓做了相应的技术处理。由于本书对1949年以后新中国的宗教历史尤其是藏传佛教和达赖喇嘛以及法轮功问题的评述，与我国政府在有关问题上的立场观点存在较大出路甚至是严重对立，涉及到了意识形态问题，因此按照与版权所有人事先达成的协议，我们对这部分内容做了删除处理。对此，希望大家予以谅解。

翻译和出版这样一部视野开阔、内容浩繁的宗教史著作很不容易，牵涉到方方面面的知识和问题，需要译者和编校者具备很高的学术造诣和政策水平。尽管我们做了最大的努力，把能够鉴别出的错误和问题都做了修正和解决，但由于我们的水平有限，其中的谬误仍然在所难免。我们诚恳地期待方家和读者给以批评指正。

译者和编者

2004年8月26日

撰稿人学术简历

约翰·布克教授　约翰·布克以其宗教方面的著作而闻名遐迩，他已在这个领域中创作或编辑了数十部作品。以前曾任兰卡斯特大学（Lancaster University）宗教研究教授，如今是伦敦格雷欣学院（Gresham College）的研究员、宾夕法尼亚大学（University of Pennsylvania）和北卡罗来纳州立大学（North Carolina State University）的副教授，同时也是剑桥三一学院（Trinity College）的成员。他的著作包括《穆斯林信仰什么》（1995年）、《剑桥世界宗教辞典》（1997年）、《世界宗教》（1997年）和《圣经完全手册》（1998年）。

加尔文·弗拉德教授　加尔文·弗拉德在斯特灵郡大学（University of Stirling）的宗教研究系授课。他的研究兴趣包括印度密教哲学、苦行主义以及宗教研究的理论和方法。他已出版或发表了一系列有关的著作和论文，如《印度教简介》（1996年）和《现象学之外——宗教研究的再思考》（1999年）。

保罗·邓达斯博士　保罗·邓达斯的大部分学术生涯都在爱丁堡大学度过，耆那教研究方面的论著颇丰、涉猎较广，有诸如《耆那》（1992年）等作品出版。

埃莉诺·奈斯彼特博士　埃莉诺·奈斯彼特是华威大学（University of Warwick）宗教与教育专业讲师。她所出版的著作包括《锡克儿童的宗教生活——立足于放逐的学习》（2000年）、《古鲁那纳克》（与Gopinder Kaur合著，1999年）和《英国的印度教儿童》（1993年）。

大卫·L·高兹灵博士　大卫·L·高兹灵曾教授过大学水平的物理和宗教课程，在赫尔大学专攻东南亚佛教，在剑桥大学专攻印度教和佛教教义，他是剑桥大学克莱尔大厅学院宗教方面的第一位斯帕丁姓氏的成员。他已经出版了关于南亚宗教和生态学方面的内容详尽、范围广泛的著作，他最近的作品是《印度和东南亚的宗教与生态》（2001年）。

阿达林·阿堡茨　阿达林·阿堡茨是朴次茅斯市库姆迪安学校宗教研究方面的带头人。他最近在西藏旅行的记录已在1997年出版，名为《纯洁的灵魂——西藏游记》。

名誉教授罗杰·考里斯　罗杰·考里斯曾是杜克大学（Duke University）宗教研究方面的教授，目前已退休，是本校的名誉教授。他曾在伦敦大学的国王学院和麦迪逊市威斯康辛大学学习（研究）。他还是佛教—基督教研究协会及其杂志《佛教—基督教研究》（夏威夷大学出版社）的创始人之一。

保罗·英格拉姆教授　保罗·英格拉姆是华盛顿塔科马市太平洋路德大学（Pacific Lutheran University）的宗教学教授。他最近出版的两部专著是《与公牛摔跤——宗教体验的神学》（1997年）和沙利·B·金编辑的《解放真理的声音——纪念弗利德里克·J·斯特郎的佛教—基督教对话》（1999年）。1997-1999年间，他担任佛教—基督教研究协会的主席。

朴英叔博士（Pak Youngsook）　朴英叔是伦敦大学亚非学院韩国佛教方面的讲师。

姚新中博士 姚新中博士就读于威尔士大学兰彼德分校宗教与伦理学专业，同时也任该校神学和宗教研究系的客座教授；同时他还是北京中国人民大学宗教伦理学系的副教授。自从1991年以来，姚博士就在威尔士教授中国宗教与哲学课程。姚博士在宗教与伦理学方面出版了大量中英文专著。他最近的英文专著包括《儒教简介》(2000年) 和《儒教与基督教》(1996年)，后者的中译本已经在北京中国社会科学出版社出版 (2001年)。

詹姆斯·亨特利·格雷森博士 詹姆斯·亨特利·格雷森目前就读于现代韩国研究专业，任谢菲尔德大学东南亚研究学院韩国研究中心主任，社会科学院院长。格雷森博士在韩国生活了16年，曾先后在大邱市庆北国立大学 (Kyongbuk National University)、(Kyemyong University) 和汉城的卫理公会神学院 (Methodist Theological College) 教授人类学和世界宗教史。1995年，韩国政府授予他“文化荣誉奖章”。他的著作有《韩国的早期佛教和基督教——对处于培育期的宗教的研究》(1985年)、《韩国——一部宗教的历史》(1989年) 和《韩国的神话传说——注释本古代和现代资料概览》(2001年)。

杰伊·阪下教授 (Jay Sakashita) 杰伊·阪下在夏威夷大学教授宗教学。他出版的作品包括《日本百科全书》(2002年) 中“新宗教”、“日本的基督教”、“创价学会”和“国家神道教”及“宗教与国家”的全文词条。

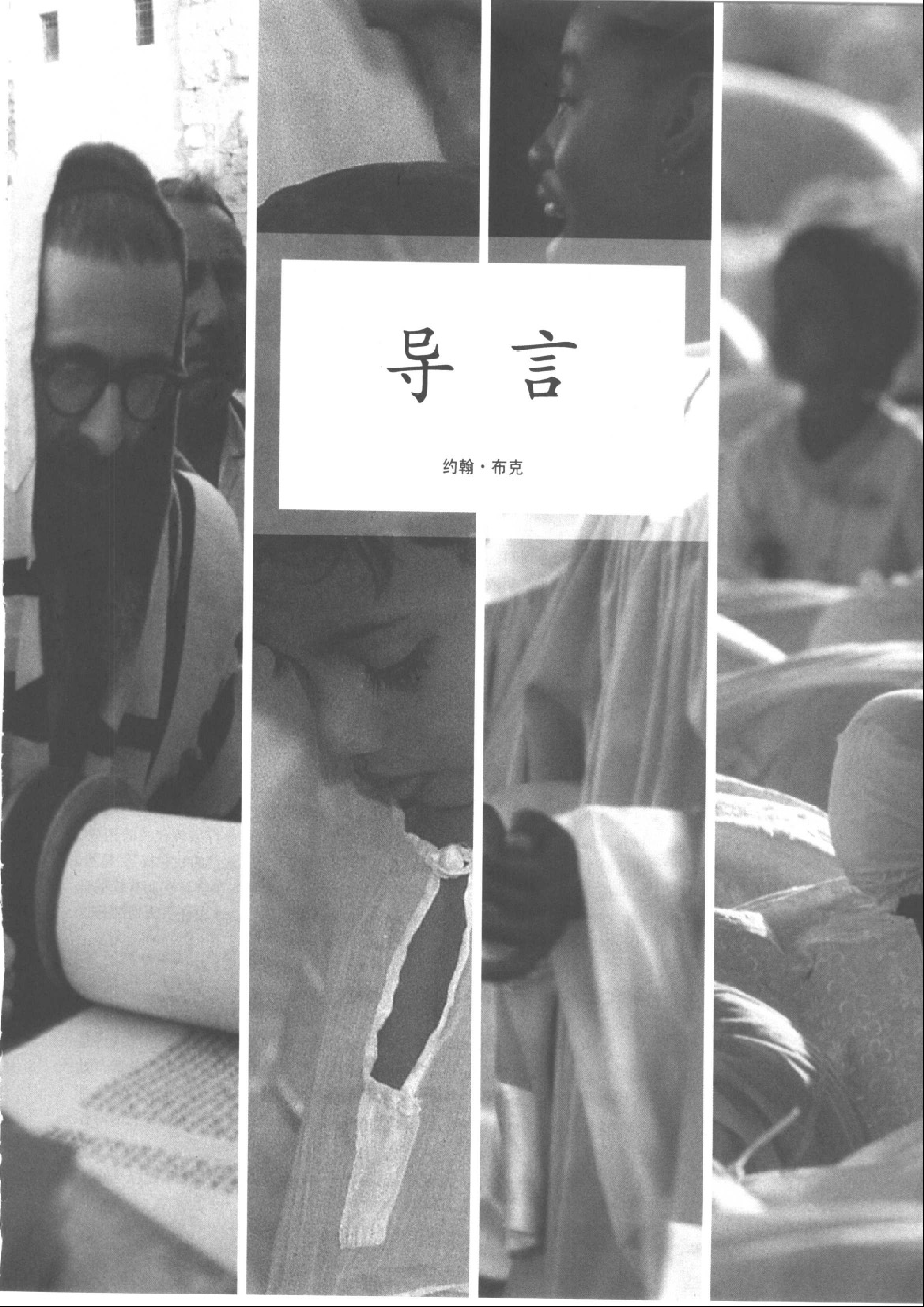
拉比乔纳森·马格奈特教授 乔纳森·马格奈特在米德尔塞克斯郡医院、伦敦犹太学院 (Leo Baeck College) 和海德堡大学进行研究工作。他是伦敦犹太学院的院长及希伯来和圣经研究方面的教授，世界进步犹太同盟的副主席，《欧洲犹太教》的编辑之一。他的一些著作包括《一位拉比的圣经》(1991年)、《圣经生活》(1992年)、《犹太性生活探究》(编辑，1995年)、《颠覆性的圣经》(1997年) 和《犹太教探究者指导》(1998年)。

大卫·布克 大卫·布克在剑桥大学研究古典文学和语言，目前是赫特福德郡埃尔斯特里女子学校 (Haberdashers' Aske's School) 的古典文学与语言教师。他以前出版的作品包括在《牛津世界宗教辞典》(1997年) 和《世界宗教》(1997年) 中编写的词条。他还为英国广播公司的世界频道制作节目。

大卫·L·埃德华兹博士 大卫·L·埃德华兹于1952－1959年期间在牛津众灵学院任职，1966－1970年间在剑桥大学国王学院任院长，1970－1978年期间在威斯敏斯特大教堂任教士，随后任诺域治和南华克的教区长，后一职一直担任到1994年为止。他写了很多著作，包括《基督教的英格兰》(三卷本，1981－1984年)、《基督教的未来》(1987年) 和《基督教：第一个两千年》(1997年)。

佩内洛普·约翰斯托恩博士 佩内洛普·约翰斯托恩一直在中东地区生活、学习和旅行，并在牛津大学东方研究院教授阿拉伯语。以前她曾在曼彻斯特和伯明翰大学任职，她出版的作品有《先知医典》(译著，1998年) 等。





导 言

约翰·布克

导言

但凡为人所知的社会，宗教必曾于其中扮演过一定的角色，且往往起着决定性和独创性的作用。在最古老的早期社会中情况似乎更是如此，但这部分宗教史的编写却十分不易。究其根本原因，不外乎书写文字尚未发明，当时人们对于发生在自己时代的大事，只能口头记录并代代相传，就如同他们对于自己的信仰及实践活动的理解也只能通过口头语言（口耳相传的圣传）、绘画和雕刻的方式传达一样。考古学家们曾使无数建筑遗迹得以重见天日，同时也重现了为数众多的各类人工艺术品。但是人们对于这些制品的用途及其所代表的意义却只能加以推测——甚至往往仅凭猜测。那些早期宗教的原初状态可能被隐隐地感觉到，甚至人们或许也曾偶尔听到了世界各地幸存下来的神话传说中的遥远呓语，然而对于再现这种本真状态，人们仍缺乏足够的信心。

早期宗教的历史

比如，众所周知，秘鲁南部的纳斯卡线条（约公元前200年-公元200年）通常被指称为“世界第八大奇迹”，我们对其能做何解释呢？这些线条覆盖了近一千平方公里（400平方英里）的沙漠，它们是如此的幅员广阔，图案设计是如此复杂，以至于只有从空中才能将其全貌尽收眼底。线条之中有些是几何图形，另一些是关于蜘蛛、猴子的图案，而其中最重要的则以鸟类为题材。制作这些线条（并且除了冥想，现实中从不可能看到它们）的古人心中到底想的是什么呢？这些线条对他们又意味着什么？

由于缺乏起决定性作用的文本或碑铭记录，考古学家们只能推测其意义所在。考古学家安东尼·艾维尼（Anthony Aveni）[①]摒弃了那些荒谬的猜测（如，这些线条是外太空来的游客的跑道复制品），认为从基于对该地区地理及历史的更宽泛的了解而言，这些线条“是曾用于划分地界以表明水源分配权的”。这种权利可能曾是某些争端的起因，至此，勾勒出的是一幅举行宗教仪式的图景，神灵们在此卓然优越于人类，因而在任何争论中都拥有“最终的裁判权”。显然，这种假设的可能性更大，因为各阶段都曾出现过宣称对某事物具有所有权的证据。即便如此，早期宗教史的编写依然无法保障其确切性，也许古人们制作这些线条的目的仅仅是因为他们喜欢这样做呢。

标有秘鲁的纳斯卡和纳斯卡线条（Nasca Lines，见右文）所在位置的地图，该线条被称为“世界第八大奇迹”。



洞穴艺术和萨满教

上述观点已被用于解释在世界的许多地区所发现的洞穴艺术。情况或许是这样的，有些人曾把手置于洞穴的岩壁之上，然后便摸索探寻其形状轮廓，此时他们被一种念头紧紧吸引住，那就是在自身之外留下自己的印记——就像那些来自科洛封（Colophon），沿尼罗河溯流而上的希腊战士（和那些观光的游客

① 安东尼·艾维尼，美国考古学家、天文学家，同时也是一位人类学家。他以研究古代两河流域的天文学而著名，在纳斯卡线条画研究方面颇有见地。——译注



11

刻画在加利福尼亚雷尼盖德峡谷（Renegade Canyon）中岩石上的原始岩画，大约可以追溯至公元1000年前。根据某些观点，这些图像可能表明萨满巫师正在举行宗教仪式，他们正在人类和自然力之间沉思冥想。

一样）把自己的名字刻在阿布·辛拜勒（Abu Simbel）[①]的埃及法老巨型雕像的腿上一样。

由此看来，洞穴艺术产生的原因也许非常简单，仅是因为当人类创造或是设想某种感觉愉悦之物时心灵和肉体所体验到的深度满足感。这种深深植根于人类的心灵和肉体之中的感受和情感，对宗教而言就如同对艺术一样，都是最基本的要素。艺术之目的无疑是娱乐；然而关于洞穴艺术的目的所在，人们却众说纷纭，其中大部分观点认为洞穴艺术与早期宗教史有关。例如，考古学家让·克洛泰斯（Jean Clottes）[②]和大卫·刘易斯-威廉姆斯（David Lewis-Williams）就提出，大量的洞穴艺术描绘了与萨满教相关的信仰及实践活动。

“萨满教”这个词已被用于描述那些幸得遗存并流传至今的大量的早期宗教的实践活动。在应用颇为广泛的术语中，萨满指的是那些蒙神感召、具有神赐异能的男女个体，他们陷入迷狂状态时，便拥有控制神灵的力量（往往是以自己化身为这些神灵的方式），他们还能脱离肉体之身，在“天堂”和“地狱”之间穿梭往来。

“Shaman”（萨满，指萨满教僧或萨满教巫医）一词可以追溯到西伯利亚的通古斯（Tungus，该地盛行萨满教），不过也有观点认为，这个词的本源是梵语

① 阿布·辛拜勒，著名的古埃及岩窟神庙，位于阿斯旺以南280公里处，建于公元前1290年至公元前1224年埃及法老拉美西斯二世在位的时期。——译注

② 让·克洛泰斯，1933年出生于法国的比利牛斯。他在史前文化，特别是史前岩洞绘画艺术（如，法国的肖韦岩洞绘画）的研究方面颇有成就。著有《世界岩石艺术》、《史前萨满》、《肖韦岩洞：最古老的艺术》《海底岩洞》等作品。——译注

12



现代尼泊尔萨满巫师——以“江卡里”(Jhankaris)之称而闻名——身穿传统服装举行医治仪式。治愈疾病是巫师必要的职责，因为疾病被认为属于精神与肉体的两重范围。

的sramana（意指“僧侣”），流传到中国后变形为shamen，传入日本则变形为shamon。萨满教研究的先驱史禄国（S.M. Shirokogoroff）[①]曾对通古斯萨满教进行过描述。他指出，具有潜能的萨满是因遭受过精神创伤或身患某种疾病等特别经历而产生了异能，从而被选作萨满巫师。如果这些人可以控制带来伤痛的神灵，并且能够向人们演示进入催眠的迷狂状态，那么他们就会被认定为萨满。人们并不认为所涉及到的神灵在天性上具有良善或邪恶之分；评价的结果要视具体情况及这些神灵最终是否受到支配而定。萨满们将具有潜在破坏力的神灵与自身合为一体，从而把威胁转移到萨满个人或团体之上。他们对这些神灵加以控制，以便使之丧失破坏力。

诱发催眠状态是通过不同途径来实现的，通过诸如击鼓、舞蹈或在一面镜子前集中心神以及吸食烟草、饮酒和服用迷幻剂等方式，来排斥一般的感官刺激。“催眠”这个词，目前被用于指那些进入该种状态、展开所谓“灵魂出壳”之旅的各式各样的人们。这种向上界或（更常见的）下界穿梭往来的能力是萨满的保护性角色的部分延伸，因为保护工作的中心地区通常是在大地之上。

最近对萨满教进行的深入细致的研究颇有成效，确立了萨满教研究对于正确开展宗教史研究工作的根本性意义；同时这些研究成果也证明，米尔恰·埃

① 史禄国（1887–1939），本名Sergei Mikhailovich Shirokogoroff，俄国著名人类学家。1922年以后长期在中国执教，历任厦门大学、清华大学教授。在中国通用汉名“史禄国”。——译注

利亚德（Mircea Eliade，宗教研究领域的重要人物，1907–1986）[①]所做的分析论证未必是完全可信的，尽管此前他的分析已经产生了相当广泛的影响。埃利亚德认为（对照观察所得）“萨满教的独特因素并不在于通过萨满巫师使神灵体现出来，而在于通过升达天界或降至地狱所激起的狂喜迷醉之感：体现神灵和被神灵附体是广泛分布的现象，严格地说，这并不是构成萨满教的必要条件。”

埃利亚德试图从历史发展的角度把这二者分别开来，他把升入天界看作古老宗教的一种遗留，称之为“纯粹的萨满教”（其他作者称之为“白色萨满教”），同时他又认为，与恶灵的争竞则是一种革新（“黑色萨满教”）。而据观察，在萨满教的实践活动中，并没有值得认真对待的根据来支持这种区分；这种强加于其上的结论更像是现代思想的产物。

正是由于这类问题使得考古学家雅克塔·霍克斯（Jacquetta Hawkes）[②]在1967年写下了如下文字：“每个时代都有它所渴望的——或应有的巨石阵（Stonehenge）。”古人在英格兰南部的索尔兹伯里平原竖起那些巨大的石柱（或者与此类似的那些巨大的莫埃[Moai]，那成为复活节岛[Easter Island]的标志性特色的巨大雕刻头像）或许并不仅仅是为了娱乐的目的。对早期宗教史的了解之所以困难，就在于事实上我们无法回答这样的问题：为什么人们会有像已经做出的那样的行为。然而多年来，这种困难未能阻止人们宣称自己已经发现了这个谜语的答案，也就是雅克塔·霍克斯所说的每代人都得到了巨石阵（即对巨石阵的理解）——无论是渴望得到的，还是应该得到的——含义的所在。探讨巨石阵起源和意义的理论之多甚于所建造的石头之数，而且其中有些理论（如详细地重构了德鲁伊德教[Druids]，并把它与巨石阵联系起来）所告诉我们的，与其说是关于巨石阵的早期历史，毋宁说是当代宗教的知识（参见卡尔–葛默[P.Carr-Gomm][③]的深入探讨）。现代的阐释一再被强加于古代所遗留的线索之上。

早期宗教史

在缺乏同时期的阐释说明文字的情况下，应该如何编写早期宗教史呢？目前存在两种较常见的编纂方法：一是从所有目前存在的、可以观察到的宗教中寻找可识别的共同内核，然后用这个内核去“复读”那些更早期宗教所遗存下来的一切信息；二是利用人类学对尚未受到晚近“文明”影响的规模较小的当代宗教的描述记录，前提是这些宗教可能会是最古老时代的宗教活动的遗韵或回声。

第一种方法的重要基础是由彻伯利的赫伯特勋爵（Lord Herbert of Cherbury，1583–1648）奠定的，他提出了如下观点，即认为全人类一般存在五种信念，因为人类在天性上是相通的：往往承认有一个至上的存在，这个最高存在值得崇拜；具体的崇拜要依据与最高存在的关系而定，美德生活体验是必要条件（sine qua non）；要承认错误和罪恶的行为且必须为此忏悔；拒绝忏悔的人死后，正义会要求给予他惩罚。尼尼安·斯马特（Ninian Smart，

① 米尔恰·埃利亚德（1907–1986），罗马尼亚人，世界著名宗教学家。1956年起在芝加哥大学执教，曾主编《宗教百科全书》，著有《世界宗教理念史》、《神秘主义、巫术与文化风尚》等著作。——译注
② 雅克塔·霍克斯（1910–1996），英国考古学家。——译注
③ 菲利普·卡尔–葛默，英国作家、心理学家，著有多部关于德鲁伊德教的著作。——译注

1927-2001)[①]采用的方法相同，不过形式更加复杂，他试图分辨出从各种宗教中都可以发现或识别的七个层面：实践的和仪式的；经验的和情感的；叙述的和神话的；教义的和哲学的；道德的和法律的；社会的和体制的以及物质的（艺术、建筑和圣地）。

第二种历史编纂学方法则利用了人类学，从19世纪后期直到今天，这种方法已占据了修史方法的主导地位。在关于原生宗教（Aboriginal，此处使用的这个名称意义重大，拉丁文意指“起初”，意思是“连续性”）的描述中，社会学家埃米尔·涂尔干（Emile Durkheim，1858-1917）提出了他对宗教生活的创造性理解，认为宗教是人们体验被视为拥有生命和力量的社会时作出的反应方式。因此，社会在很多方面是独立于个体的人之外的，特定的人类个体只不过在某一时期偶然地构成了社会而已；人们创造宗教，特别是宗教象征物，其目的在于陈述并强调维护社会秩序、延续社会结构的价值，任何一个社会的结构和功能都会是其宗教信仰的直接对等物。在此仍需假设，目前这些尚可观察的氏族部落的信仰和实践活动，都是从前一个纪元一直流传延续至今的，并且必须假设早期宗教可从这些信仰中推测得知。本着这种精神，涂尔干把他在宗教方面最有影响的著作命名为《宗教生活的基本形式》(Les Formes elementaires de la vie religieuse：Le systeme totemique en Australie，1912年版)。这种编史方法常与以下观点相结合，即认为某些核心信仰或可从连续发生的宗教史的源起之处识别出来——就如同认为关于一棵橡树的生长情况，可以追溯到一颗橡子并从中得到解答一样。

查尔斯·达尔文（Charles Darwin，1809-1882)在《物种起源》(On the Origin of Species，1859年）一书中所提出的进化论思想，增强了人们对宗教史的这种理解。尽管实际上这种理论早在达尔文之前（法国数学家和哲学家奥古斯特·孔德[Auguste Comte，1798-1857]）就已形成，而且和达尔文同时，还有其他人独立进行此项工作（英国哲学家赫伯特·斯宾塞[Herbert Spencer，1820-1903]）。在达尔文的大力补充之下，这种方法得到了迅速的推广应用。例如，1897年格兰特·艾伦（Grant Allen）出版了《上帝思想的进化》(The Evolution of the Idea of God)，在该书中他宣称“宗教的原生质是死尸崇拜”。

苏格兰社会人类学家J.G.弗雷泽（J.G.Frazer，1854-1941）在名为《金枝》(Golden Bough）的长篇系列著作（最终形成了13卷，1890-1937）中也是以如此贬抑的态度来研究早期宗教史的：他事先就提出了轻视宗教的观点，然后又四处搜寻证据或奇闻轶事来阐释自己的看法　与发生在20世纪的某些政治审判并无二致，即先定罪，再提供证据来证明其罪在何处。他所采用的这种方法，促使一位剑桥同事建议他去读一读古代作家埃比法尼乌斯（Epiphanius)[②]的作品，因为他可从中找到“可发掘大量民间传说的宝藏”；另一位同事则记录道，为了回答一个疑问，弗雷泽曾“胡乱地翻遍他的笔记”，试图发现答案。

就与该方法相关的一切方面来说，还有一点不容忽视。约翰·卢伯克爵士(John Lubbock，1834-1913)[③]把人类学的洞察力（当时人类学作为一个学科正

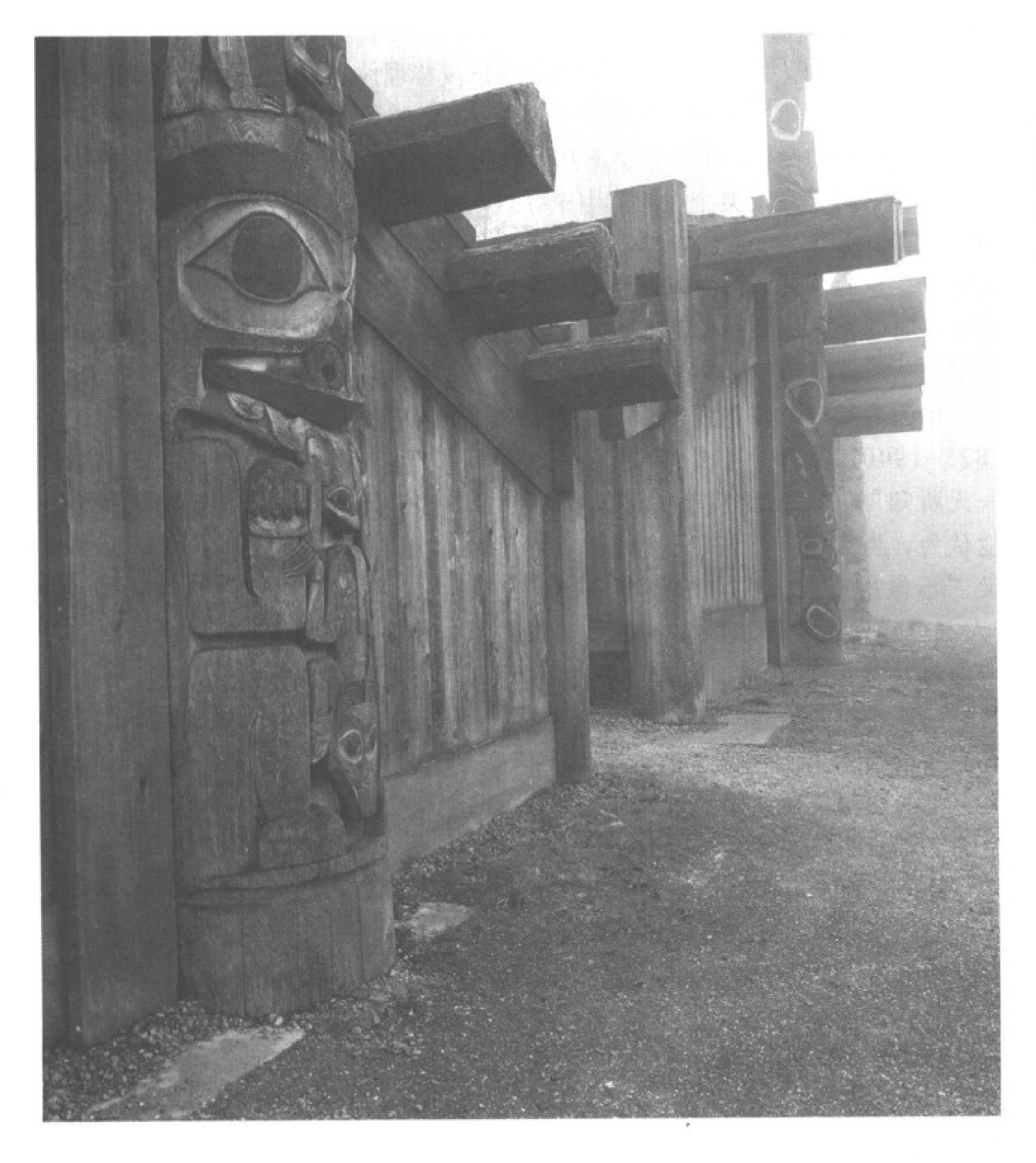
① 尼尼安·斯马特（1927-2001），美国比较宗教学学者，曾任加利福尼亚大学比较宗教学教授，著有《佛教与基督教：冲突和结盟》、《选择一种信仰》、《宗教经验》、《世界宗教》等著作。——译注

② 埃比法尼乌斯（约315－403），基督教圣徒，出生于巴勒斯坦，通晓希伯来语、希腊文、拉丁文等五种古典语言，著有希腊文著作《帕纳里昂》(Panarion）等。——译注

③ 约翰·卢伯克（1834-1913），英国科学家，对昆虫学和人类学研究作出了突出贡献，著有《史前时代》，《蚂蚁、蜜蜂和黄蜂》、《生活的乐趣》等。——译注

处于形成阶段）和对进化论的热烈赞赏结合起来，他认为“处于相似的精神发展状态中的种族，无论其起源存在多大的差异，也无论其所居住的地区存在多显著的区别，他们的宗教观念却往往是十分相似的”。在此基础上，他提出了宗教进化的六阶段理论：无神论（atheism，在此阶段尚未产生固定的信仰系统或神话系统）、物神崇拜（fetishism，在此阶段某事物由于其固有属性的威力而受到人们的敬畏或敬重）、图腾崇拜（totemism，在此阶段某种自然物被认同为一个特殊的家族或部落，并因此受到崇拜）、萨满教（shamanism，在此阶段具有特殊才能的人被视为与神灵和其他领域相沟通的中介者）、神人同形同性（anthropomorphism，此阶段超自然世界之中的某种存在，被赋予了人类或超人类的特性）、道德一神论（ethical monotheism，此阶段人们只信仰一个神）。

这两种编史的方法脱胎于当时所产生的关于历史自身本质的种种信念。自艾萨克·牛顿爵士（Sir Isaac Newton，1643-1727）的时代起，就已产生发现和描述如同牛顿所述物理定律一样的基本和恒定的人类行为规律的念头。如果达尔文进化论可以加以延伸，确立支配人类信仰物种进化的规律，那么也许只需观察那些所谓“遗留（survivals）”的宗教信仰就可以编写早期宗教的历史了。“遗留”这个词是E. B. 泰勒（E.B.Tailor，他已被称为“人类学之父”）



雕刻的图腾柱和长屋。目前它被保存在加拿大的英属哥伦比亚省温哥华博物馆。太平洋西北部的土著美洲人信仰萨满教，人们认为图腾可以保护一个部族，还可赋予灵魂以形体。

采用的术语，他也曾倾向于使用“未改变的野蛮状态”这个短语。泰勒认为，一切宗教生长发源的那颗橡子就是“相信精灵的存在”，他称之为“万物有灵论”。

15

从普遍的万物有灵论出发，泰勒可以满怀自信地着手编写早期宗教史，因为如此一来，他只需简单地追溯那些一直延续至今的宗教因果关系链即可。在《原始文化》(Primitive Culture，1817）一书中，他赞赏地援引了贝专纳(Bechuanaland，今天的博茨瓦纳)的一位非洲酋长向一位名叫卡萨利斯(Casalis）的传教士所作的评论：“一件事总是另一件事之子，我们永远也不能忘记自己的出身。”在此书的开头，泰勒就很明确地表明，他把历史理解为追溯遵循某种规律的一连串相关事件的过程：“没有人会否认，如同每个人通过他个人的自我意识就可以知道，某些特定的自然原因的确在相当程度上决定了人类的行为。除了考虑到超自然因素的干涉和偶然的自发状态之外，让我们把这种不可否认的自然因果的存在作为立论的基础，一直搜寻下去，便可以使其在我们面前现身。物理科学就是在同样的基础上追寻对于种种自然规律的疑问，并不断取得了成功。”

尝试根据支配人类行为的规律来编写历史的努力，在20世纪相当长的时期内产生了极其重要的影响，这种努力和尝试创立了自称“社会科学”的诸多学科。历史正在走向科学化，正如英国经济学家阿尔弗雷德·马歇尔（Alfred Marshall）在1897年所宣称的：“社会科学或可称理性人类史，这两者是相同的，它们正在朝着根本统一的方向努力；换句话说，物理科学所做的，与理性的自然现象史所做的一样。物理科学正在寻找支配分子运动力量中所隐藏的一致性，而社会科学则是在人类个性的范围中寻找一致性。所有的历史皆趋向于此；所有的预言，所有对未来的导向，皆源出于此。”或许，他还补充过“所有对过去的指导”也源于此，因为以此为基础，早期宗教史的任何沟壑都可以轻易地被填平：通过界定范围（因宗教最主要的特征已提前阐明），尽管形式各异，但所有宗教一定会体现那种本质。

正因为如此，宗教研究领域的伟大先行者马克斯·穆勒（Max Muller，1823-1900）提出，应该在不同的宗教之间开展广泛的比较（“只知其一者实一无所知”），以便使宗教史可以从各种宗教的共同起因中得以归纳和总结。他认为，当人们开始注意到自己伸手可及的世界范围之外的事物，而该事物又“不像所有其它事物那般有限”，人们便从中感受到了加诸自身的要求。“人类已经发现在暴风雨、天空、太阳或月亮背后隐藏的某些不可知的力量，他们开始感觉到有些事情他们不想做却不得不去做，或是他们想做的事情受到限制，惟有达到这一步，我们才算是接触到了宗教产生的根基。”因此，所有宗教的根本基础便是“隐藏在如此种种表象之下可以对人类的精神特质产生影响的事物及对无限的理解与感知”，而这种感知也就是作为一切宗教之树生长之源的那颗橡子。

但是这种方法所面临的重重困难很快就呈现出来了。此时还出现了一个主要问题，那就是强加于往昔历史之上的理论与最终破译的涉及早期宗教信仰并一度不可知的文字之间相互矛盾。这些铭文和文献至少已经初步揭示了当时宗教信仰的某些方面的历史，而且还表明其真正的历史实际上比人们所设想的要远为错综复杂和丰富多彩。

奥尔梅克人（Olmecs）、阿兹特克人和玛雅人

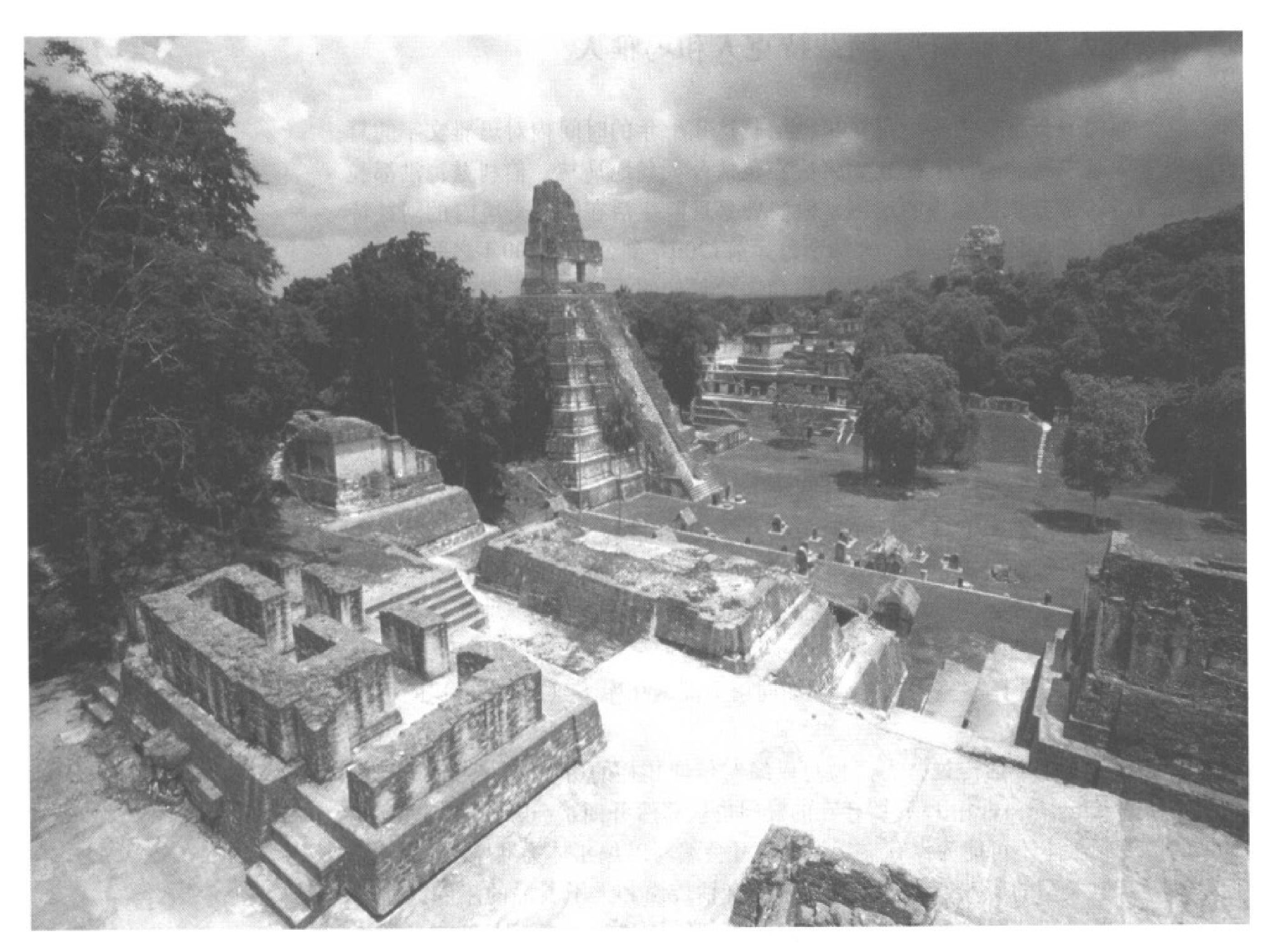
这方面的一个重要例子，是在20世纪长达几十年的时间内对玛雅文字的释读。玛雅人是中美洲的一个民族，生活在包括今天危地马拉、伯利兹、洪都拉斯和墨西哥的部分领土在内的地区，他们曾是目前生活在墨西哥境内的阿兹特克人和奥尔梅克人北方的近邻。大约于公元前1200年到公元前300年之间兴盛的奥尔梅克人，通常被看做是该地区文化和宗教信仰的源头。为了得到玄武岩巨石（每块重20吨以上）并将其运回，奥尔梅克人曾不远万里、长途跋涉。他们用玄武岩雕刻巨大的头像，但是与这些雕像相关的信仰，我们却无从得知。除此之外，他们还曾制造了很多绘有美洲豹的物品。

在南美洲，美洲豹普遍被理解为象征符号和权威的化身；如对阿兹特克人来说（见下一页），美洲豹是特斯卡特利波卡神（Tezcatlipoca）[①]的化身。总之，美洲豹被视为一切动物之父，乃万兽之主，众灵之统帅。为了拜访神灵并与之交流，南美洲的萨满把自己装扮成美洲豹，如此一来，他们便拥有了密树丛林并可控制带来好运或灾祸的力量。美洲豹，与萨满一样，作为一种几乎不可见的生命，常在丛林的曙光晨影中一闪而过。美洲豹是生命之源，但它已经成为——并非它自己的选择——人类之敌，如同南美洲博托库多（Botoque）记录的关于火的神话一样。

似乎有了这些神话传说，人们便可以编写信仰传播的历史，而且似乎因此历史编纂学（historiography）所存在的疑问也就豁然开朗了：历史学家的历史是谁的历史？根本不可能为没有文字记录的社会编写以编年体为顺序的大事记，但是编纂其他类型的历史，通过追踪、构想神话传说和人工制品的流传散播过程，尚可加以尝试。至今我们仍不知道何时及何因导致奥尔梅克人走向衰落并最终消亡，但是有一点是众所周知的，即他们对于玛雅人建造庙宇建筑群、使用象形文字及其对历法和天文学的密切关注均产生过影响。

玛雅人对这些技术曾进行过更进一步的革新。在古典时期（公元前300年至公元900年），仅在蒂卡尔（Tikal）方圆一平方英里的土地上，他们就曾建造了大约三千种不同的建筑，其中包括六座金字塔型神庙。16世纪以来，当欧洲人初到此地探险并征服原属玛雅人的领土之时，他们便在这里发现了印象至为深刻的神庙和众多象形文字的铭文，但除了极少数的神庙及文字的用途含义得以解读阐释之外，如今它们绝大部分都渐渐消亡了。大量重要的信息遭到了破坏，不过一本名为《波波尔·乌》（Popul Vuh）或《国会书》（The Book of Council）的书，在1554-1558年期间已经用基切语（Quiche，一种玛雅语言）保留下来——尽管这种语言是用西班牙语字母记录的——讲述了创世、众神和基切人的故事。所有这一切到底意味着什么？英国的一位探险家阿尔弗雷德·莫兹利（Alfred Maudslay）曾于1891-1894年间对该地进行了七次探察，并详细地记述了主要的庙址，包括蒂卡尔（Tikal）、雅克斯奇兰（Yaxchilan）、科潘（Copan）、基里瓜（Quiriga）、帕伦克（Palanque）和奇琴-伊察（Chichen Itza）（波南帕克[Bonampak]遗迹直到1946年才被发现）。即使矗立在废墟之中，这些神庙仍然令人心生敬畏之情。谁能知道在此参拜的人们到底有何期待和信仰？相对来说，我们对阿兹特克人（Aztecs）的了解更多一

① 阿兹特克人的太阳神。——译注



玛雅人蒂卡尔城遗址的北卫城和一号神庙，位于危地马拉。蒂卡尔从公元前的一个普通村庄扩展成了一个举行庆典仪式及行政管理的重要中心城市。据估计，在公元7–9世纪期间，此处的人口大约有一万人（还有约五十人生活在周边地区）。在这个遗址上，有5座金字塔形神庙和3处宫殿式神庙建筑聚集在令人叹为观止的大广场四周。

些，正是因为有了他们，才有可能对玛雅人进行对比参照。

阿兹特克人是由更北部的土著美洲人武装起来的墨西卡（Mexica）战士的后代，这些战士在约1325年已经在特斯科科湖（Texcoco）的特诺奇蒂特兰(Tenochtitlan)[①]岛建立了一个据点。这些自称“特诺恰”（Tenocha）的人影响遍及与其联盟或被他们征服的地区，后来他们开始自称阿兹特克人，此名出自（传说中）他们祖先曾生活过的土地[②]。在16世纪欧洲人到来之前，阿兹特克人一直很兴旺繁盛。众所周知，阿兹特克人是一个好战的民族，他们用活人祭祀；他们为了掠夺财产而攻击近邻，也会为了俘获祭祀做牺牲而发动战争。

玛雅人似乎完全不同——但是这一判断产生于玛雅文字被破译之前。与众不同的是，玛雅人的废墟表明，他们是一个更崇尚和平、更理性的民族，似乎并不属于泰勒所谓的“未改变的野蛮状态”。

因此，有人宣扬玛雅人已经进入了宗教和文化史上的一个较后期的更先进的阶段。有人说玛雅人爱好和平，以一种城邦制国家的形式与他人和平共处，只在必要的时候发动战争。在神庙中，家长式的统治者代表人民向神灵祈福祷告。从玛雅人对于历法和天文学的强烈兴趣以及他们受过教育且有丰富的数学思维能力的事实来看，有人认为玛雅文化已经达到希腊和罗马文明的高度，实际上应被称为“美洲的古典文明”。

① 意思是“仙人掌之地”。墨西哥神话中传说太阳神向流浪的阿兹特克人的祖先暗示说，在鹰叼着蛇站在仙人掌上的地方就是他们将来的定居地，他们不畏艰辛、四处流浪，终于找到了此地。——译注

② 阿兹特克人意指“鹰之人民”，阿兹特克意为“苍鹭之地”。——译注

然而，当波南帕克连同它那保存完好的描绘着暴力、折磨俘虏以及用他们献祭的壁画一起被发现之时，当玛雅文字开始得到破译之时，事实终于明了起来。玛雅人相信一切生命均被某种神圣力量（K'uellch'uel）所拥有，这种力量主要存在于血液当中。这更接近阿兹特克人的信仰。人类生活依靠众神恩典，但众神也依赖人类所献祭的牺牲的血液来保持威力。血可从一个人的自身躯体中获得，但是遭受长期痛苦折磨之后的俘虏的血液更灵验有效。

18

这种对早期玛雅人宗教信仰理解的彻底转变，形象地说明了编写那些没有书面记录或文字尚未被解读的文化史的核心问题所在。

非洲宗教

对位于同一地理区域，但属不同部落甚至不同村庄的宗教，这种问题更加严重。这是非洲宗教史的一个疑难问题所在。非洲与美洲相似，幅员辽阔，若对其宗教信仰做出统一的概括决非明智之举。非洲的地理形态从雨林一直延伸到不毛之地的沙漠；它的人民也许以狩猎为生，居无定所，但同时也可能生活在村落或现代化的城市之中。

因此原生非洲宗教极具多样性和差异性，但又几乎没有文字记录。不过，在非洲盛行口传教义，而且相当多的传说已被发掘出来，只是它们并非通过破译文字的方式，而是通过对口头流传的历史进行精细、反复的分析而得出的。在那些已被其他宗教信仰侵入的非洲地区中，人们对其宗教史的了解要更多一些。如基督教在公元1世纪期间就已到达了北非，之后几乎传播至整个非洲大陆的各个地区，尤其是在19世纪和20世纪基督教传教士展开活动以来；从公元6世纪起，伊斯兰教取代了基督教在北非的地位，并随着商品贸易和奴隶贸易（《古兰经》允许此行为）的发展而向东非和西非传播；印度宗教，特别是印度教和锡克教也传播到了东非和南非地区。

19

这种遍及整个非洲大陆的无限多样性，意味着根本不存在什么“非洲宗教”。即便如此，人们还是试图分辨出最基本的要素和反复出现的主题——例如，对于祖先的热烈、坚定的敬仰，占卜、魔法和巫术的重要性，以及在宗教仪式中，特别是在纪念人生重大转折阶段的仪式上制造一种人类生活的情景。

早期的探险家和商人注意到另一种相当频繁、重复出现的主题，那就是相信一个高位神（High God）的存在，认为是他把力量和权威分配给了那些较低等的众神。威廉·博斯曼（William Bosman）[①]在16世纪后期访问了“奴隶海岸”（即西非），他写到非洲人对“真正的神”持有一种明确的思想，“并赋予他全能的和无所不在的属性”。他接着说，“很确定……他们相信他创造了万物，因此把他置于所有受崇拜的偶像神之前。但是他们并不向他祷告，也不向他奉献任何祭品。对此他们做以下解释。他们说，主神高高地凌驾于我们之上，他太伟大了，根本不会屈尊下界自添烦恼，或是想到人类；因此他委托人类的偶像神来管理世界；我们必须专心侍奉那些等级上远离大神的第二第三第四等的诸神，以及神所指定的法定统治者。他们默默地坚守自己的信仰”。

因此，有一种观点认为，非洲宗教表明了一种“分散的一神论”（diffused monotheism）[②]和信仰一个至高至上的存在（Supreme Being）的实例，这一种

① 威廉·博斯曼（1625-1665），出生于英格兰，曾任荷兰东印度公司的官员。——译注
② 也有“Refractedtheism”，即“折射的有神论”的说法。——译注

特点以各种不同的方式表现出来。最近已经有人讨论了这个问题，认为它是从潜意识的基督教信仰出发，对非洲宗教早期的记录资料所作的一种假定。由于对非洲早期宗教信仰的了解仍然十分欠缺，我们无法就此问题得出一个明确的结论。不过，在晚近时期的非洲宗教中，尤其是通过研究流散在外的非洲人的宗教信仰，我们发现这种特点愈加明显。

非裔美洲人宗教（African-American religion）

散居在外的非洲人最初是阿拉伯人和欧洲人开展奴隶贸易的结果。自16世纪到19世纪期间，至少有1000万（或许有1800万）非洲人被当作奴隶运到了北美洲与南美洲地区。这种情况也导致南美洲与中美洲地区（Central America）出现了敬拜神灵的全新方式（当然，从另一方面来说也是古老的方式）。西非达荷美的丰族人（Dahomey Fon）称其神为伏都（Vodu），[①]他们相信伏都的精灵可以被召唤到当地的某个处所，或是降附到某个当地人身上；丰族人的宗教信仰的焦点就是召唤以精灵形式存在的伏都，并实现他们的威力。这个词被非洲人带到海地以后，最初用于特指神灵，不过很快就被普遍地应用于他们的宗教信仰，英语单词的形式是Vodou或Voodoo。伏都教（Vodou）最初是种植园工人的秘密信仰，但是在使海地最终走向独立（1804年）的奴隶暴动期间，伏都教上升到一个突出的地位，成了美洲惟一的黑人共和国的本土宗教。伏都教突

20

在墨西哥波南帕克发现的公元前790年左右的一座玛雅人的墓穴中所绘制的壁画，它表现了很血腥的场面。发动战争的目的可能是为了俘获一些人作为宗教仪式中的祭品。身穿美洲豹皮的人物可能表明他属于社会中的上等阶层——其中有一位可能就是波南帕克人的首领查安·穆安（Chan Muan）。

① 今属贝宁共和国（原达荷美共和国，1990年改为现名）。——译注



出表现了通过众多低等的神灵便可接近惟一的主神（即著名的“Bondye”，出自法语bon Dieu，意思是“善神”）的特色格局，而这些低等级的神灵则由专事宗教仪式的人修甘（hungans，男性）和曼波（mambos，女性）来接近和沟通的。

散居在外的非洲人也带来了他们敬拜神灵的方式——击鼓和舞蹈。在南美，特别是在巴西、乌拉圭和阿根廷，非洲舞蹈以macumba（马库姆巴）和can-domble（康东布雷）的名称被欧洲定居者所熟知，但是它们其实也是独具特色的宗教派别之名。在这些信仰中，非洲人对神和众神的理解依然保持着生命力；有些人认为candomblé这个词源自ka（一种风俗或舞蹈）和ndombe（黑色的）。它依然坚持一个至上主神（康东布雷的奥鲁伦神[Olorun]）以及拥有各种不同权力的次等诸神的信仰模式。

渐渐地，非洲的神与诸神开始与基督教的信仰和象征产生联系。例如尚高(Shango）起初是约鲁巴（Yoruba Oyo）历代国王的保护神；到了美洲之后，尚高神变成了所有呼唤其名，特别是那些以飨宴与赞歌向它致敬之人的保护神。而且它还被视为圣芭芭拉（除了性别不同外），因为他们均为保护人们免遭雷击的神。

主神通过较低等的众神发挥作用的模式对非洲裔基督徒（和那些新兴宗教）变得相当重要，因为他们耳濡目染了非新教基督徒通常借助圣像和图画向圣母玛利亚（Virgin Mary）和众圣徒们所奉献的虔敬和祷告。非洲的众神似乎与他们仪礼中的圣徒们相类同，特别是在墨西哥和西印度群岛，他们几乎一一对等。例如，埃舒—埃利葛巴（Eshu-Elegba）在非洲是一个往天堂送信的魔法师，他在特立尼达被看做恶魔（魔法师），在古巴则被视为圣彼得（向王国传送钥匙）。在古巴，这种“转换方式”产生了萨泰里亚教（Santeria），该教迅速传播到加勒比海地区各国和美国境内。

北美的非洲宗教史源于奴隶社团，亦即那些在1861-1865年内战前存在于南方的“隐性机构”，其时，大多数奴隶都已是在美洲出生，基督教也已经成为大部分人生活中的一部分。隐性是指在规定的教堂机构之外进行的基督教礼拜活动（通常是遭到奴隶主禁止的）。

这种形式的非洲宗教的历史有着完整的文献记录（见阿尔伯特·拉伯陶[Albert J. Raboteau][①]的著作），并且表明非裔美洲人继承了自己理解上帝的方式，特别是以舞蹈和击鼓的方式，甚至以歌唱苦难和希望之歌即众所周知的灵歌的方式来表达。早在获得法律规定保障的自由之前，非裔美洲人就已用这种方式宣告了其自由。

那种内在的自由也使他们所信仰的基督教具有了自己的独立性，1787年非洲循道宗美以美教会（African Methodist Episcopalian Church）的成立首次得到了公众的认同。这是北美第一个完全由非裔美洲人组成的教会。这种创新不仅应用在与基督教的关系上，而且同时也应用在与犹太教（黑色犹太人运动始于威廉姆·克劳迪［William Crowdy］，他认为真正的犹太人是黑人，以此为立足点，1905年他成立了一个融合了基督教信仰的圣会）、伊斯兰教（黑色穆斯林运动始于一战前，但更常与伊斯兰教民族运动联系起来，1930年源于华莱士·法德[Wallace Fard]的思想，但是在马尔科姆［MalcolmX，1926-

21

① 阿尔伯特·J·拉伯陶，黑人作家，专门研究美洲黑人宗教史，尤其是美洲天主教史和非裔美洲人运动，有《奴隶宗教：内战前南方的隐性机构》等著作。——译注

65] 和路易士 · 法拉肯 [Louis Farrakhan，生于1933年] 的努力下，其晚近的形式更负盛名）和非洲宗教（其中最著名的是产生于20世纪初期的塔法里教[Ras Tafari或Rastafarianism]，它相信拉斯塔法里 · 马康南 [Ras Tafari Makonnen] 王子，亦即1930年成为埃塞俄比亚皇帝的海尔 · 塞拉西，是大卫和所罗门的后代，他将带领被放逐的非洲人返回自己的家园）的关系上。摆脱束缚和奴役以获得自由的旋律是非裔美洲人宗教信仰的特点所在，这种特点因《圣经》中出埃及的故事得到了强化。在马丁 · 路德 · 金(Martin Luther King,1929-1968) 领导的美国民权运动中，在他于1963年8月28日向华盛顿进军结束时发表的演讲《我有一个梦想》中，这种特点得到了完全、充分的表达。

美洲本土宗教

在北美，非洲人和非洲宗教很快就与极为不同的土著美洲人的宗教信仰和实践活动建立了联系。美洲土著民族生活在北美各个地区，从北极地区直到南方的沙漠，他们所生活的氏族部落形形色色，所使用的语言更是各不相同，因此若要对"原生美洲宗教"做出概括，并非明智之举，更何况美洲宗教还可加以扩展，将中美洲与南美洲地区包括在内。瓦德曼和约克（Waldman and York）编写的《美洲土著部落百科全书》(Encyclopedia of Native American Tribes, 1918年）开篇就很明智地告诫说："必须记住，每个氏族都有尚需进一步探索的本族特有的详尽历史……还应谨记，每个氏族都有本族的世界观和庆典仪式"。每个氏族（或称"初民"，此术语的应用日趋频繁），都有其自己记录历史的一套系统。如阿尔冈琴族（Algonquin）产生了利用贝壳串珠的带子(wampum）来记录重大事件的发生与伟大人物的出现的发明；他们用贝壳制的珠子做成五彩的串珠带，以此作为记录实现和平等重大事件的方式。贝壳串珠随后被来此拓殖定居的人们模仿，成了一种货币形式。

然而，这些都不能形成一种历史上的文献资料，它们得以记录早期殖民者开始侵入美洲土著人的领土以及他们抢占土著人土地的种种行径。历史因而变成了一种持续的剥夺与破坏的历史，在这种历史中，土著美洲人的宗教信仰往往会被理解成泰勒所谓"未改变的野蛮状态"的一种版本。在宗教术语中，这种反应常常得到表现（过去是，现在也仍然是这样），例如在灵舞(Ghost Dance，1890-1900，最近得以复兴）和在对自然有灵的生态强调中就是如此。

"离散"

希腊语词汇"diaspora"意指"分散"。在主要的宗教中，它原用于特指犹太教，因为犹太人从"应许之地"被放逐而离散，在埃及、美索不达米亚和罗马建立了主要的社区（均在公元1世纪之前），随后又散居于欧洲和美国。不过目前"diaspora religion"一词用来指全世界很多"被分散的"宗教信仰；对基督教来说，是因为基督徒受命要将福音传遍全球；对伊斯兰教而言，是因为穆斯林受命要创立一个在对真主忠顺基础上联合为一体的民众集合体(umma，乌玛)；对锡克教徒而言，是因为锡克人家园所承受的压力；对琐罗亚斯德教徒和西藏人来说是因为所遭受的压迫；对目前所有的宗教信仰而言，则是因为互联网的影响。

22

大洋洲宗教和原居民

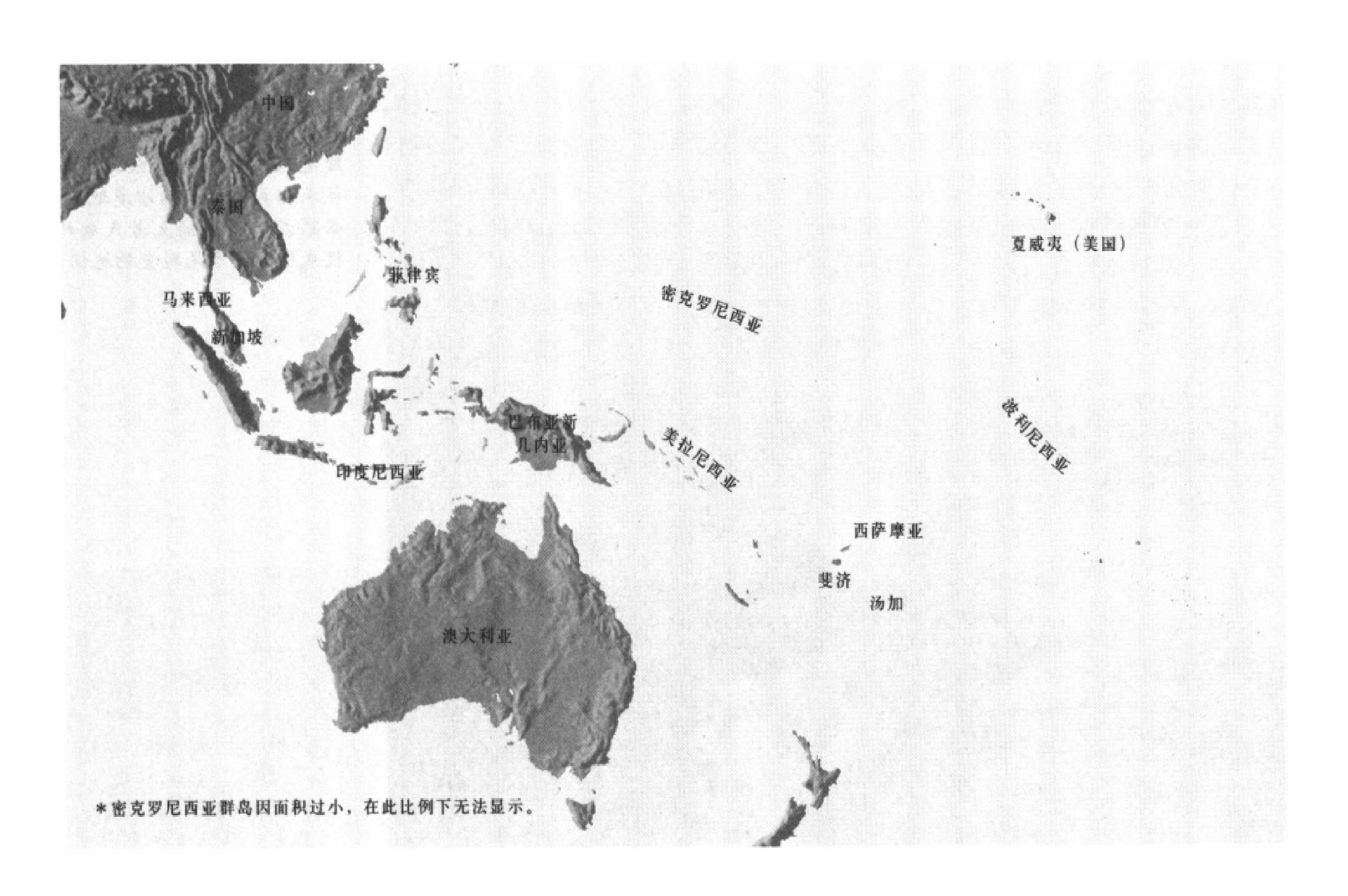
以上所总括的很多问题，在编写太平洋地区早期宗教史的时候再次出现了。首先这片地区幅员辽阔（因此被早期欧洲探险家划分为三个主要区域：波利尼西亚——"多岛群岛"，位于东部；密克罗尼西亚——"小岛群岛"，位于西北方；美拉尼西亚——"黑人群岛"，位居西南）。其次，它还包括很多差别很大的领土，每片土地都有自己独特的历史。第三，在持不同信仰的商人、入侵者或其他宗教传教士的影响之下，其中一些地区的本土宗教信仰已经湮没无闻——尚可见到的是遍及整个地区的印度教徒（在巴厘岛、苏门答腊、爪哇和斐



一位绶绶尼族（Shoshone）妇女身穿一种参加庆典仪式的服装翩翩起舞。绶绶尼人来自游牧民族，曾居住在北美中西部的沙漠地区。舞蹈在所有美洲土著民族的仪式中具有举足轻重的地位。

济），穆斯林（在印度尼西亚——在该地有今天世界上最多的穆斯林人口，近两亿——婆罗洲、文莱、棉兰老岛和新几内亚）和基督教徒。第四，该地区的所有的宗教信仰几乎都没有文字记录（里克福斯[M.C. Ricklefs][①]扼要指明了问题

① 现为澳大利亚墨尔本大学亚洲语言社会研究所所长，主要研究方向为印度尼西亚史、文化史等。——译注



太平洋地区的一幅地图。它包括了波利尼西亚（Polynesia）、美拉尼西亚（Melanesia）和密克罗尼西亚（Micronesia）的主要群岛。

所在："它[亚洲的伊斯兰化]几乎像几个世纪以前的印度教化过程一样晦暗不明……想要有足够的证据去描述这些过程似乎是不可能的，更遑论详细解释了"）。第五，存在众多各异的信仰；特罗姆普夫（G.W. Trompf）[①]赞同这样的观点：不同的语言孕育着对世界的不同理解；他指出，美拉尼西亚是世界上大约三分之一的语言的故乡，"那意味着——考虑到在定义那些分立的文化中语言是多么关键——正如有多种不同的宗教信仰存在一样"。

在如此种种情况之下，该地区的宗教史难以编写。不过，对非洲和美洲地区的宗教信仰已经做出了概括，而且该地区为宗教研究提供的概念术语已得到了普遍应用。"马那"（mana）就是一个早期的例子，柯德林顿（R.H. Codrington）[②]在其1891年出版的著作《美拉尼西亚人》（The Melanesians）中把"马那"定义为"超凡的能量，即巩固其常规行为不致无效的那些事物的真正效力：这也就是使巢穴可以好好的孵卵、使房屋牢固、保证独木舟平稳行驶之物；在农业生产中它代表丰产肥沃，而在医药中它则代表健康或死亡。"更常用的术语是taboo（禁忌）或tabu（波利尼西亚语tapu）——与"马那"不无相关的一种力量，反过来说，这个词就是表示人物、处所或事物是危险的。局外人对tabu运用和理解的方式也已与波利尼西亚语的用法相去甚远，这在很大程度上应归咎于心理分析学家西格蒙特·弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）的影响[③]，弗洛伊德与J.G.弗雷泽一样编写了属于他自己的早期

23

① 特罗姆普夫，澳大利亚悉尼大学宗教研究院教授。——译注
② 柯德林顿（1830-1922），英国圣公会牧师、人类学家。他是最早对美拉尼西亚社会和文化进行系统研究的学者。——译注
③ 具体可参见弗洛伊德的著作《图腾与禁忌》（Totemand Taboo）。——译注

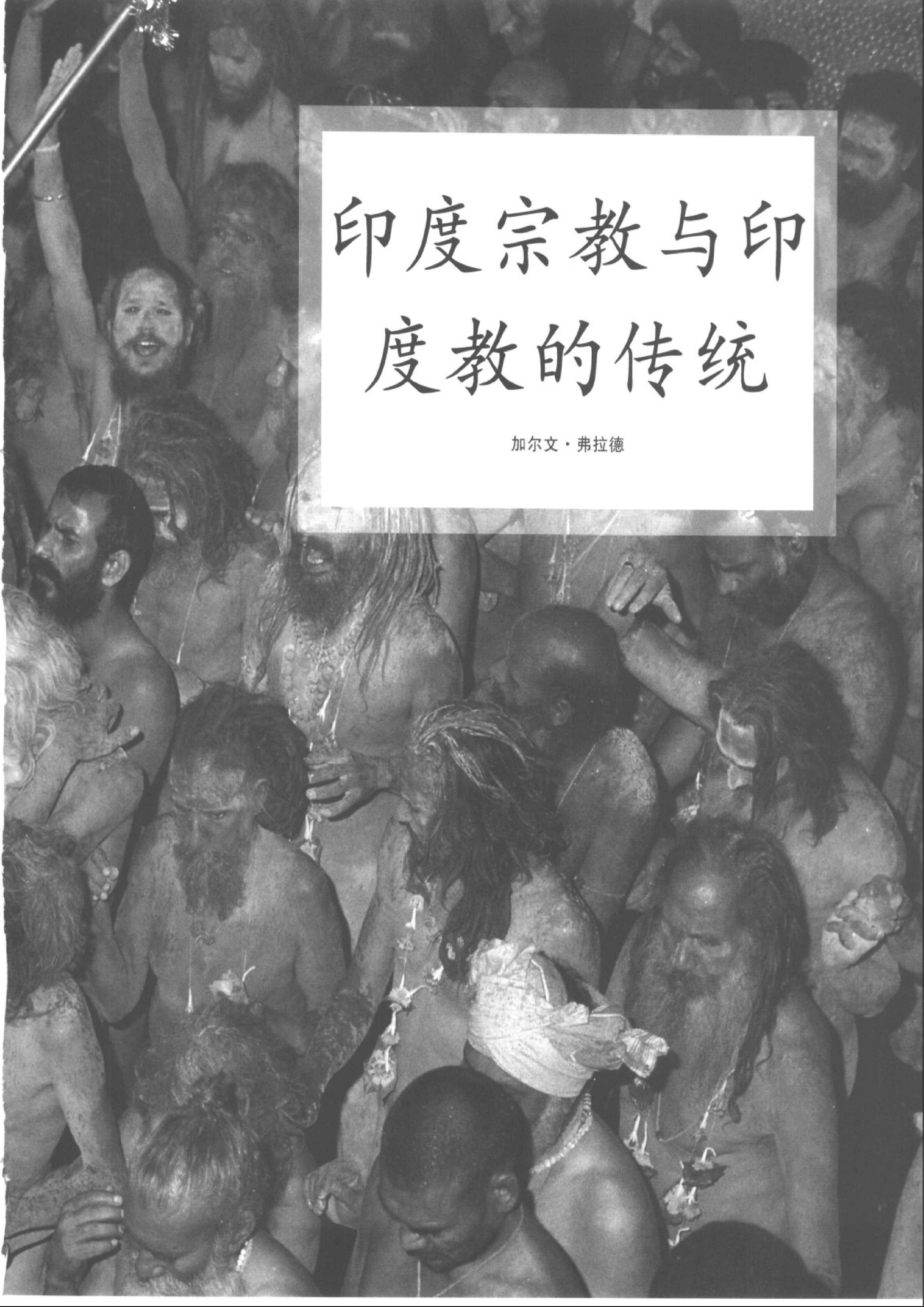
宗教史，他把个人观点强加于宗教史之上，几乎丝毫没有提及证据何在，即便有证据也微不足道。例如，通过一位圣经学者厄内斯特·塞林（Ernst Sellin）提供的思考性札记，弗洛伊德发现他的俄底浦斯情结理论证实了摩西之死的原因。当塞林以毫无证据为由收回他的论述时，弗洛伊德竟没有一点沮丧之感。弗洛伊德只是简单地回答说，即使摩西之死不以那种形式发生，但最终它还是可能那样发生。

因此对宗教史学家而言，在不将后来的（包括他们自己的）阐发强加其上的前提下，理解诸如tabu/tapu之类的术语和概念，就是一个主要的难题。文化人类学家让·史密斯（Jean Smith）曾写到tapu一词是如何从新西兰的毛利族中被移用的，她还注意到有关tapu的阐释堕入了将该词所有的用法都融合为一种或是一套意义的错误。与此相对的是，她指出，“这个概念涉及不同领域的很多利害关系（如地位关系、对厄运的解释及对财产的维护），而且除了与终极意义相关的超乎人类之外的约束力，所谓在所有此类概念的使用之间存在某种具有重要意义的相同东西的说法或许只是一种没有保证的推测。”人类创造性的天才在宗教之中的运用并不亚于在其它领域的表现。假设其结果是某些概念的意义依据文化环境而发生重大变动，那么早期宗教史的书写将举步维艰。如果这些概念的意义被那些用自己先入为主的观念加以过滤的人们随后记录下来，问题将被弄得更糟。

这些易犯的错误驱使托尼·司韦恩（Tony Swain）去澳大利亚观察最早定居此地的土著居民，他们以原生信仰及实践活动而知名的一切都被曾记录在一个历史背景中。他的论证是，即使是像“黄金时代”之类最负盛名的观念也是根据局外的观察者和阐释者的理解而构建起来的，而这些局外人恰恰已有了一种西方人那样强烈的线性时间感。司韦恩论道，相反，“黄金时代”与时间根本无关，而是与空间有关，在这个空间之中，所有的生命以一种相互联系、彼此相关的方式生存。

对时间和因果关系先入为主的观念曾支配了早期的宗教史的书写，这种方式业已受到解构主义者的挑战。然而就范围而言，把挑战限定在洞察力问题上（在什么基础上，我们能够判定哪种观点、目的和方法对书写历史是有效的或胜人一筹的），才可能在宗教史中发现对这种挑战的支持。本书主要是使用那些产生并发展于希腊、罗马古典世界的历史编纂方法来编写。倘若根据产生、发展于印度、非洲、中国或南北美洲古典世界的历史编纂学来编写宗教史，那么，有多少种特色鲜明的宗教文化和宗教历史，就会产生几乎一样多的宗教史著作了。



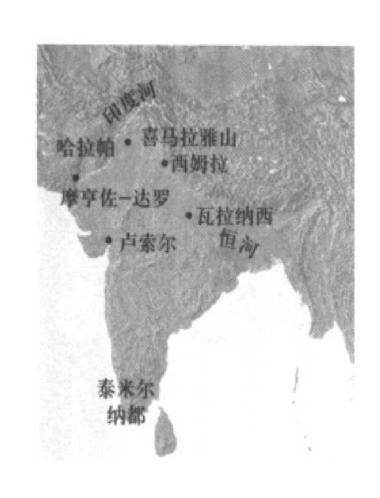


印度宗教与印度教的传统

加尔文·弗拉德

印度宗教与印度教的传统

26



印度早期的宗教史模糊难辨，对它的阐释已日趋政治化。印度的政治团体呼吁要强化印度人的自觉和自我肯定意识，因而对过去的认知在其所提主张中成为重要的因素，部分地构成了该国反对殖民历史的一种回应。在有关历史的本质、整部历史是否被建构在或立基于以某种特定方式确曾发生过的一种史实之上的相关论争中，关于早期印度宗教的讨论是肯定可以见到的。尽管年代分期尚存争议，关于其古代文明的疑问也层出不穷，但通过考古学和当时产生的文献典籍，我们对产生于那些久远年代中的宗教还是有了一定程度的了解。

印度河谷文明

1921年，考古学家约翰·马歇尔爵士（Sir John Marshall）和班尼吉(R.D. Banerjea）发现了一处古代文明的遗址，这种文明曾一度繁荣于目前从巴基斯坦境内流过的大印度河两岸地区。在哈拉帕（Harappa）和摩亨佐-达罗(Mohenjo-Daro)，两座展现了成熟、复杂城市文化特色的城邑被发掘出来。这一印度河谷文明（也称哈拉帕文明）发端于新石器时代（公元前7000年-前6000年)，在公元前2300年—前2000年左右达到了巅峰期，但在公元前1500年左右衰落下去。在其鼎盛时期，印度河谷文明曾同美索不达米亚地区有贸易往来，面积达190万平方公里（75万平方英里)，自今日接近伊朗边界的古吉拉特和苏特卡根—多尔（Sutkagen Dor）的卢索尔，一直延伸到西姆拉附近的喜马拉雅山麓。根据陶器、建筑和早至公元前四千纪的文字记录等物质遗存的顺序，考古学家已经掌握了始自最早年代的一种文化延续性的证据。大型的谷仓或许暗示了以古物为经济基础的某种税收体制的存在，就像同一时期古代美索不达米亚文明的一样。

我们对印度河谷的宗教所知有限，主要原因在于无法了解人们当时所使用的语言。从发现于皂石印章和铜盘上的文字来看，当时已有了一套书写系统，但它们尚需释读；我们也不知道他们当时所讲的到底是何种语言，这进一步增加了理解它们的难度。大致有两种可能性：一种是属于达罗毗荼（Dravidian）语族（目前尚在印度南部地区使用)，另一种可能是属于印度-雅利安语族（目前在印度北部地区使用)。除非找到更多的样本以重构语言的形态，或是发现一种双语的铭文，否则这种文字可能将一直无法被释读出来。对这方面的了解或许可以告诉我们这里当时的日常事务以及可能与宗教相关的某些知识，尽管个别的宗教文献可能只是靠口头传承而保存下来的。

27

印度河谷宗教的痕迹，只能根据那些疑似庙宇的建筑、皂石印章、雕像和赤陶制成的小神像来推测。可能曾存在一种以国王崇拜为中心的国家宗教，也许还有一种对纯洁仪式的关注。在摩亨佐-达罗发现的一个大型浴室或许暗示了仪式性的沐浴，还让人联想到从晚近时期的印度教神庙中发现的水池。大概是祭坛的建筑物已被发现，特别是在距哈拉帕约320公里（200英里）的旁遮普邦的卡里班甘遗址上，因此动物有可能是被当做祭品来供奉的。众多赤陶小雕像

和无数的印章所绘的可能就是神灵，一颗极为重要的印章上刻制了一个众兽环绕的坐像。对这个头上长角的动物形象的一种解释是，此像类似于后来印度教中长有三面、以一种瑜迦修行姿势端坐的神——湿婆。不过，与其说这个坐像是最原始的湿婆形象，还不如说此像可能表现的是一头呈卧姿的公牛，因为在美索不达米亚地区（约公元前3000年－前2750年）发现的埃兰人的印章图案上也已发现了与此几乎完全相同的形象。即使如此，在此所显示的图像风格还是可以从后来出现的湿婆代表性形象的表现方式中看到：印度河谷宗教与此后出现的印度教传统之间的关系有待进一步的深入思考。思考这样的联系是一个诱人的课题。

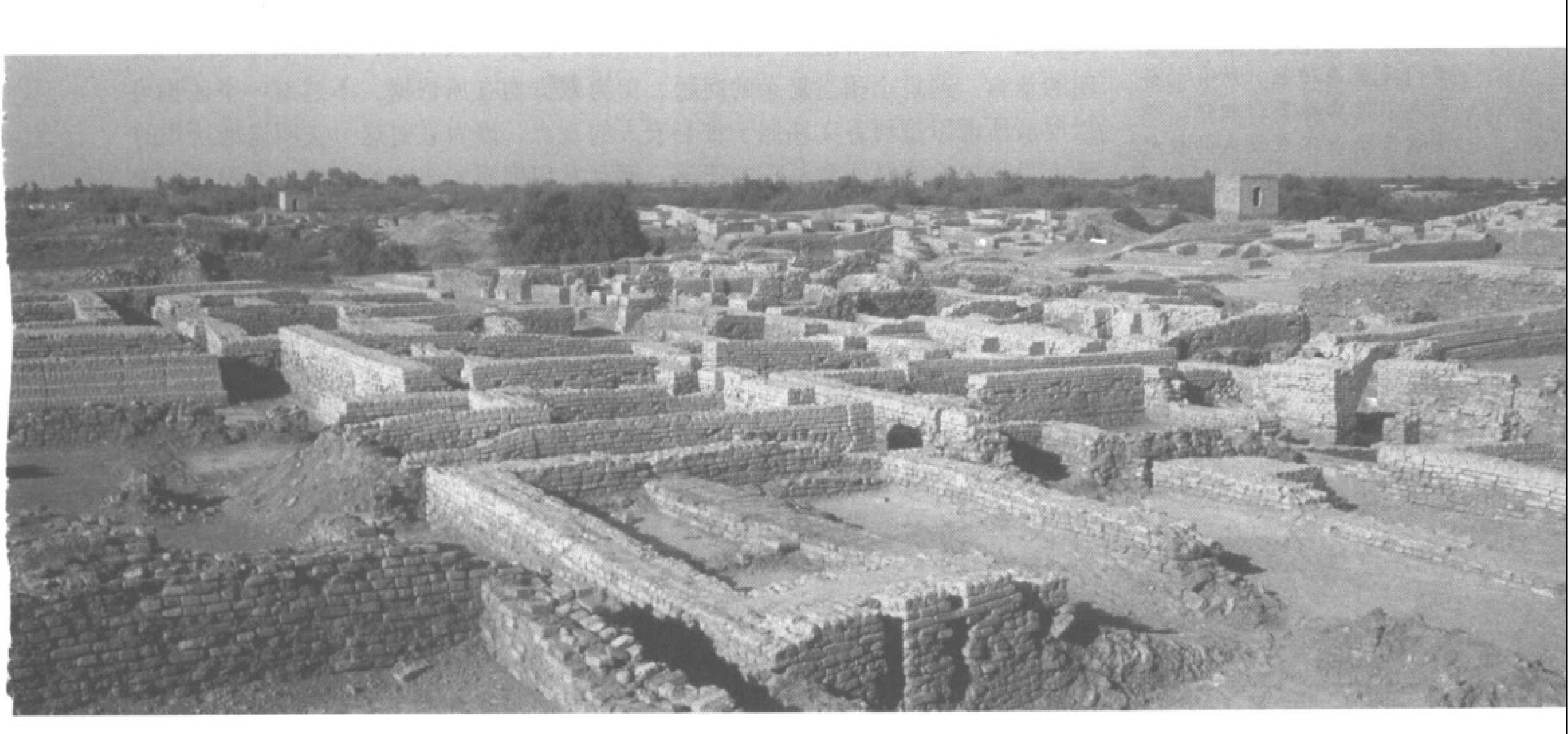
雅利安人

印度河谷文化在公元前1800年－前1700年间衰落了，原因大概是洪水，或相反的是由于干旱的袭击。一般认为，古文明衰落之后，自称“高贵者”（雅利安人）的族群就从西北方迁徙或侵入了南亚地区，并且成了这个地区文化上的主导力量。对这一看法在晚近尚无疑问。最为人们所普遍接受的理论是，这些族群当中的一部分从中亚穿过北部的通道进入了印度，而另一些人则进入了伊朗。的确，伊朗的琐罗亚斯德教及其经典《阿维斯陀》（Avesta）与印度教徒的神圣启示吠陀宗教之间，存在着密切的亲缘关系。雅利安人讲一种印欧语，后来这种语言发展成了梵语。这一理论所描绘的雅利安人最初只关心世俗事务，而对后来的传统所发展出来的超然存在思想并无兴趣。它认为雅利安人在一个时期里压迫与奴役当地居民，成为印度北方特别是以“雅利安人家园”（aryavarta）之名著称的恒河平原地区的文化主导。该理论进一步指出，雅利安文化随后缓慢地向印度南部传播，到公元6世纪才在那里最后确立下来。这种雅利安人迁徙的假说，将印度河谷文明看作达罗毗荼文化，当地人口操达罗毗荼语，后来逐渐屈服于入侵的或至少是移民的雅利安人。

在20世纪的后20年，这种观点受到了一种或可称为文化变形假说理

摩亨佐－达罗的古代城市废墟，如今所谓的印度河谷文明的中心。繁荣于公元前第三和第二世纪的这座城市，显然是一个成熟而复杂的结构体系，建有多层房屋，有效的排水系统和纵横交错的布局。由于在石板和人工制品上发现的语言尚未得到释读，所以这个文明对学者们来说依然是个不解之谜。

28





一位婆罗门祭司在瓦拉纳西城的恒河岸边祷告。瓦拉纳西是印度最神圣的城市之一，也是重要的印度教朝圣之地。在印度教教义中婆罗门是最高种姓，所有的祭司都只能由婆罗门担任，他们拥有执行宗教仪式的权利和义务。

论（cultural transformation hypothesis）的挑战，这种理论认为雅利安文化是由语言上属于印欧语系的印度河谷文明发展而来的。该理论提出根本没有什么雅利安移民或入侵之事，这只不过是殖民主义学者编造出来的神话，其目的是宣扬印度一切有价值的文化都是外来的。甚至有人宣称，梵语就是印度河文明的语言。这是个相当复杂的问题，因为双方均有所依据。不过有一个证据可以反驳所谓印度河谷文明属于雅利安人的观点，因为在对这一文明遗址所作的考古发掘中没有马匹和战车的遗迹，而且从印度河谷出土的印章中也没有发现马的图案。马在雅利安文化中具有相当重要的地位，因为从实用的角度而言，马匹需用作为雅利安人驾驶双轮战车的动力，而从宗教方面来讲，圣典《吠陀》文献对其也多有表现，说明马是用于祭祀的重要牲畜。

我们对雅利安人宗教信仰的了解主要来自《吠陀》，《吠陀》是公元前1200年左右成书的用早期梵语（吠陀梵语）编写的文献汇编（还包括大约成书于公元纪年初期的注释与评论）。《吠陀》是印度宗教信仰与侍神仪式的重心所在。这些文献典籍说明，雅利安人存在一种等级制度，它在《吠陀》中表明有四个等级：祭司或婆罗门阶层，武士或贵族阶层（刹帝利），平民或商人阶层（吠舍）以及奴隶阶层（首陀罗）。尽管这只是理论上的划分，但它可能反映了衍生出复杂的印度种姓社会的一种等级制度。前三个等级就是著名的“再生族”，因为男性经过入法仪式后便进入成人期。如果雅利安移民说（目前尚有争议）正确的话，所谓的最低等级可能就是当地被征服的土著居民。“再生族”向形

形色色的众神举行祭祀礼，婆罗门专门负责执行祭典仪式。众神划分为三界：地界之神，空界之神和天界之神。生活在地界的十分重要的神有火神阿耆尼(Agni)以及植物神苏摩(Soma)[1]。空界乃是战神因陀罗（Indra）、暴风雨众神和风神伐由（Vayu）栖居之地。而天界王国居住着天神特尤斯（Dyaus）（相当于希腊的宙斯）和正义之神伐楼那（Varuna）及其他众神。阿耆尼负责把祭牲从地界送到另一界[2]，而苏摩神（可能指的是某种可引起幻觉的蘑菇或更可能是一种含有麻醉剂的植物，效果类似于肾上腺素）则把勇敢的武士送入神的王国。天长日久，《吠陀》的祭祀形式变得愈益精致复杂，极为繁琐。庄严的吠陀宗教仪式直至今天仍在举行，最著名的当属克拉拉邦的某些婆罗门家族举行的仪式。

29

《吠陀》时代

无论雅利安人到底起源于何处，总之吠陀文化在公元前一千纪时期就已经牢固地确立下来，尤其是在印度次大陆的北部地区。尽管婆罗门种姓在人口上占少数，他们却是印度社会中最重要的阶层，他们不但负责为贵族阶层举行宗教仪式，同时还控制着整个社会的宗教意识形态。在最古老的吠陀本集《梨俱吠陀》的《赞歌》10.90中，婆罗门种姓的地位得到了十分生动的表现，赞歌通过一次献祭的方式描绘了世界和社会的起源。众神举行献祭仪式，他们分解了巨人普鲁什（Purusa）[3]，因此从他的身体的各个不同部位就产生了宇宙万物、人类社会，甚至《吠陀》本身。他的双脚产生了社会的最低等级——奴隶；从他的双腿产生了社会的主体阶层——平民和商人，从他的胳膊里产生了社会的权力阶层——贵族和武士，而婆罗门作为社会的代言人，则出自巨人之口。

这种等级的划分对《吠陀》时代的社会现实的反映程度很难确定，因为这种象征代表了社会等级制度的一种思想模式。实际上，当时可能已经存在两个占主导地位的社会阶层，苏里斯（Suris）和阿里斯（Aris），每个阶层都有为自己服务的祭司，而且当时社会阶层划分的灵活性可能比《赞歌》所反映的要更大一些。不过，《赞歌》值得关注之处就在于它表明社会等级制度与宇宙体系相一致。社会秩序是宇宙秩序的某种延伸，而社会法则是永恒的宇宙法则(rta）的一部分。这种宇宙法则由整个人类社会的代言人婆罗门阶层负责解释并传达。

30

婆罗门宗教仪式

婆罗门最重要的职责之一就是举行宗教仪礼，特别是那些繁文缛节的公共献祭。在吠陀时代，雅利安人主要的宗教活动就是献祭，众人与诸神共享祭品。这样的献祭由赞助人（yajamana）发起并支付费用，赞助者的社会地位将因此而提高，诸神心满意足，而赞助人及其家庭的繁荣兴旺也因此有了保障。在仪

① 如下文所述，苏摩乃是一种具有麻醉作用的植物，被奉为酒神。——译注

② 此处指的是焚烧牺牲时，火神负责将这些祭祀品送到空界或天界。因为在印度的古婆罗门教和印度教中十分重视火。——译注

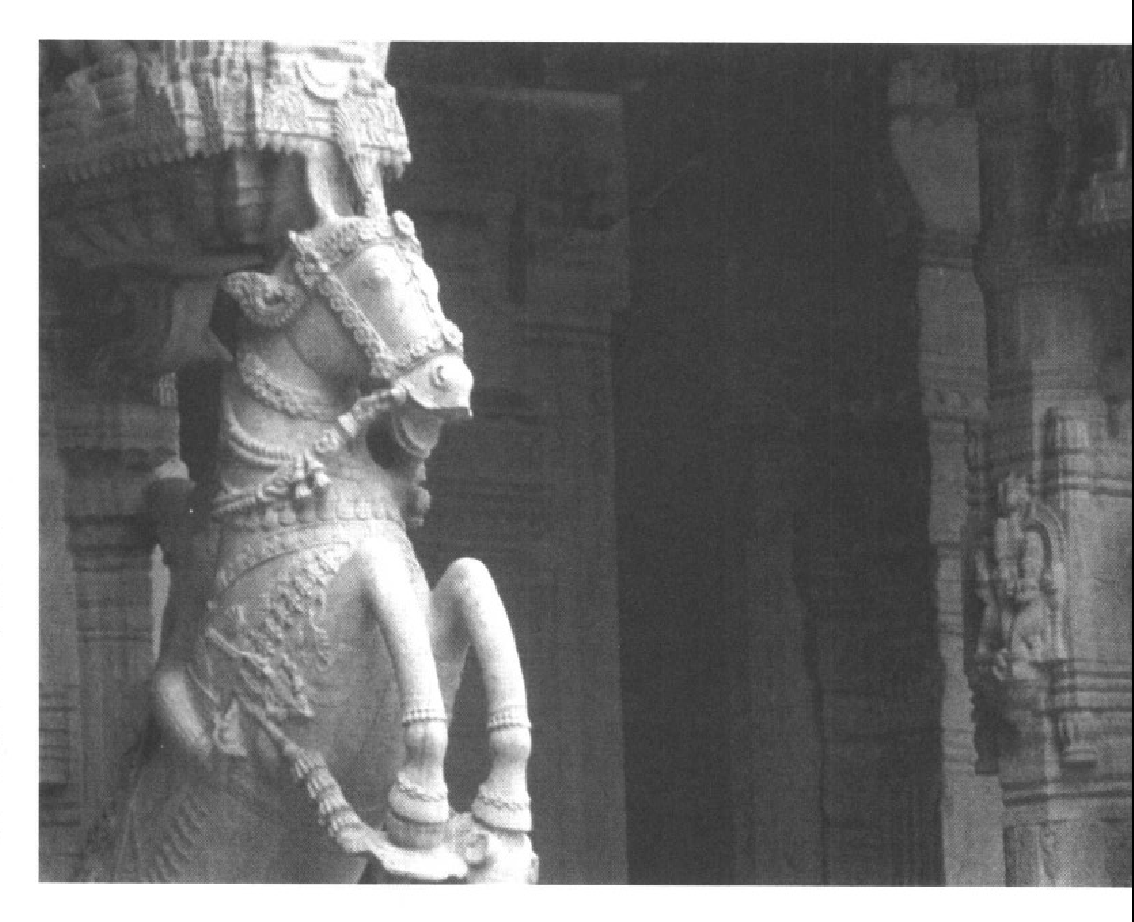
③ 巨人普鲁什，也称原人，即世界与人类的产生之源，因此《赞歌》又名《原人歌》。——译注

礼举行之前，赞助人要先经过一个与苦修和启蒙有关的初步仪式。“祭品”一词指的是任何置于圣火之中的供奉物，包括牛奶、纯奶油（ghṛta或较常见的酥油）、凝乳、谷物、苏摩汁及家畜等。吠陀时代发展出了两种宗教仪礼：其一是庄重的公共献祭，其二是家庭祭与生命轮回仪式。举行庄严的仪礼时必须使用三种火，而家庭祭则只使用一种火。用来描述这些祭典的“Śrauta”一词与“Śruti”一词联系密切，后者的意思是“所听到的”或《吠陀》所启示的。这些仪式被描述在号称“天启经典”的文献以及涉及其它不同支系的吠陀知识的典籍中，文献约成书于公元前8世纪到公元前4世纪之间。尽管这些作品比《梨俱吠陀》（Ṛg Veda）的编纂时间至少要晚500年，但是公共献祭的各种仪式大约早在《梨俱吠陀》时期就已经建立成型了。

31

《梨俱吠陀》提到，举行仪式时需要四个不同等级的祭司，每个祭司的职责各不相同，每人需要背诵《吠陀》文献的不同篇章。主礼祭司背诵《梨俱吠陀》中的诗句，第二祭司吟唱《娑摩吠陀》中需背诵部分的诗篇，第三祭司背诵选自《夜柔吠陀》中的内容；与此同时，与《阿闼婆吠陀》有关的第四祭司则要监督仪礼的全过程以确保无一遗漏。在举行仪式的过程中，《吠陀》内容的背诵必须完全依靠记忆。这说明印度人的圣典最初用于宗教仪礼，并在仪礼中得到实施。

这些献祭仪式可能相当复杂，其费用大概也相当浩大，往往要持续数天之久。其中一种仪式名为“火堆祭”，需要建造一个精美异常的庞大的鸟形祭坛。两种仪式与王权有关：马祭和国王成圣礼。举行马祭时，一匹自由放牧一年之后的牡马在仪式中被勒杀。死马被视为创造之父神（Prajapati），国王的妻子将



印度南端斯利郎加的郎加纳斯瓦米神庙的马匹雕像，位于泰米尔纳都的蒂鲁吉拉伯利附近。这是印度惟一一座附有七个附属建筑的神庙，本为郎加纳斯的住所，奉献用于对毗湿奴神的祭祀。毗湿奴是《吠陀》文献中提到的一个不太重要的神，但是后来成了印度教的三位大神之一。

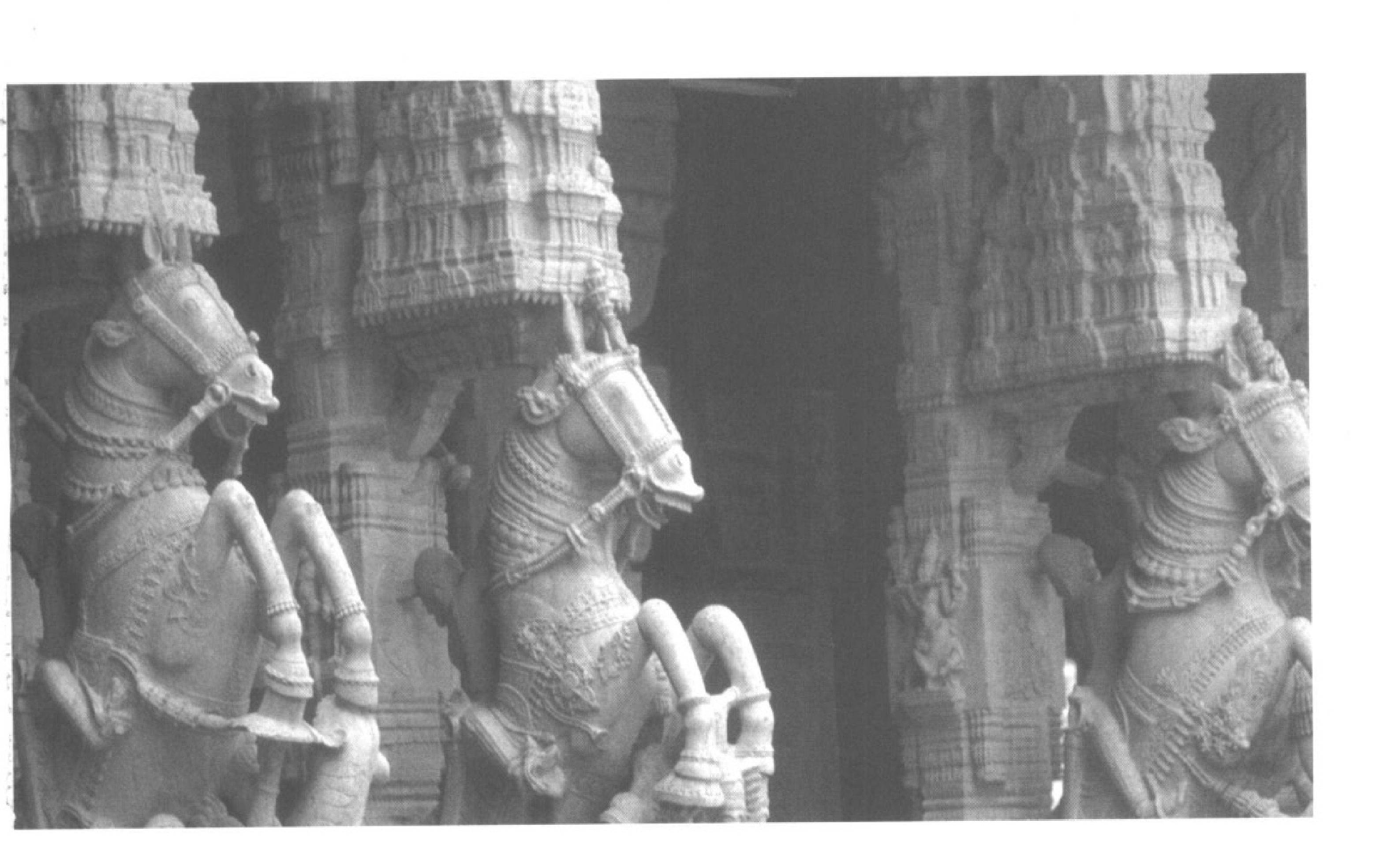
会象征性地与死去的牡马并排躺卧，神的力量就此进入王后体中，再通过她进入国王和百姓之中。这匹游牧牡马所到之处，就是国王将要拓展的领土区域[①]。国王成圣礼的过程相当繁琐：在一整年的时间内国王要接受启示和教导，在此之后他须举行一个盛大的庆典，包括涂膏油仪式及从献祭中象征性地获得重生。在早期崇奉吠陀的社会里，这些仪式有多重的功能，它们可以提高赞助者的声望，加强婆罗门的权力，并通过哪些人能否参加仪式来表明这个群体的社会价值观念。

家祭由一位婆罗门负责，这被记述在《家庭经》中。婆罗门必须在家中保持一堆圣火不灭，并向火中投掷素祭。这些日常仪式之外，还须加上标志人生不同阶段的专门祭仪，特别重要的是出生、入法、结婚和死亡祭仪。在入法礼上，男孩将获赠一条圣线，它成为高级种姓男子的象征。这一仪式使前三个种姓（婆罗门、贵族和平民）成为"再生族"，通过入法受启将会有第二次生命。尽管成书于公元前2世纪至公元3世纪之间的印度律法书《摩奴法典》说到，结婚仪式即为女性的吠陀入法礼，但女性实际上并不举行吠陀的入法仪式。在现代印度教中，有女性的入教仪式，但这并非基于梵文典籍的规定，而是根据口头传承的民间传统而举行；在早期或许类似的活动是存在的，但我们至今还没有见到这方面的记录。

婆罗门的延续

婆罗门目前依然保持着仪礼的纯洁性，遵奉其种姓必要的仪典，尽管只是偶尔为之，庄严的吠陀仪式仍被某些婆罗门家族举行，尤其是在克拉拉地区。这形象地说明了南亚地区宗教仪礼传统所具有的连续性。尽管经常发生激进的政治变革，一些传统的宗教仪式却可以在大动乱中幸存下来，并与某种由等级与种姓制度造成的社会关系相平衡。

① 通过谈判的方式取得，或者采用暴力方式侵占。——译注



32

印度哲学

哲学在印度具有悠久的历史，而且哲学辩论已成为一种技巧高超、精致文雅的活动。很多在认识论及本体论问题上立场分歧的派别发展起来，并在有关知识的效用、方法、范围以及存在的首要特性及本质问题上各持己见。经过彼此之间反复的对话、论争，它们各自的立场逐渐清晰起来。在这种过程中，虽然也曾使用过“Vada（辩论）”或“讨论”之类的词汇，但不同的哲学派别还是藉“darsana（正知，认识）”亦即“观点”一词而为人所知，这个词义之中暗寓一种带有辨别性的世界观。这些不同的学派在公元7–17世纪之间百花齐放，盛极一时。

印度哲学分析中所共同关心的基本问题包括：关于生命存在的疑问，只有一个单独的基本存在还是存在多个本体；人类生活的意义；语言的本质以及词汇与事物的关系；知识的本质。其中所涉及的一些问题与西方哲学的重要论争很相近，不过印度哲学中关于这些问题的谈论方式具有自己的鲜明特色。更何况在印度境内，早在几个世纪之前就已经展开了对这些问题的辩论，而且方式独特——主要是通过注释圣典，并且往往是对注释再加注释的方式。印度哲学史可粗略地划分为三个范围较大的时期：尚未形成体系的吠陀文献思想、《往世书》、史诗以及初期佛教时期；古典印度教、佛教和耆那教系统化的思想时期，还包括有神论学说的神学思想；19世纪、20世纪的现代印度哲学。

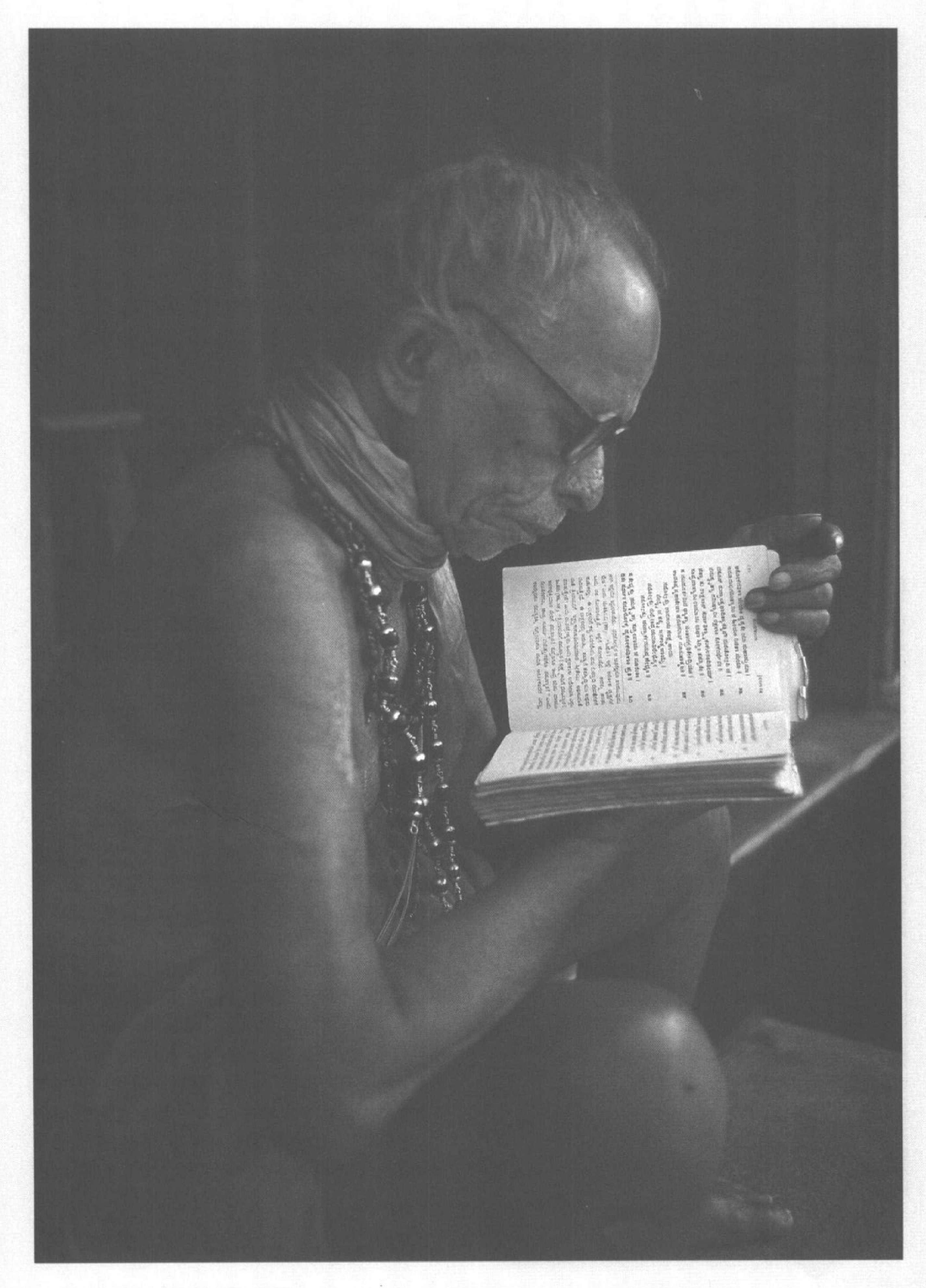
自公元7世纪始，盛行对圣典（或sutras）进行注释的传统习惯。这些圣典往往太过简明扼要以至于没有注释便几乎无法读懂，并且——不可避免地——不同的注释提供的是不同的解释。中世纪期间所有不同的解释方法被划分为六种哲学体系或六个哲学派别，即数论、瑜珈、弥曼差、吠檀多、正理论和胜论。这六个派别又经常被分成三对：数论—瑜珈、弥曼差—吠檀多和正理论—胜论。这种方案是正统婆罗门派的支持者所采纳的，他们企图把意见存在分歧的所有观点分成两类：一类是承认《吠陀》文献是天启智慧的，为正统派；另一类是拒绝这种信仰的，为非正统派，即耆那教、佛教与唯物论。这种划分还有意忽略了关于湿婆神的重要哲学思索——湿婆圣典派和非圣典派的教义（也就是后来经常提到的克什米尔湿婆教）。

尽管他们使用共同的术语，正统派内部各派对于自我、轮回业报的过程和其他的抽象的哲学概念的见解极不相同。如，商羯罗（788–820）的不二论吠檀多思想（the Advaita Vedānta[①]）。商羯罗出生于克拉拉，是一位婆罗门哲学家，他认为神的启示说明梵只有一个本体，而梵与自我（ātman）[②]是完全同一的。而胜论派则坚持认为，梵之本体的存在是由分散的极微[③]构成的。所有的哲学派别都认为，自己所提供的才是从轮回中获得解脱（mokṣa）的真正学说。与此相反，20世纪和21世纪的印度哲学思想中不存在这种对人类获得救赎与解脱的关怀，而是更多地受到了西方哲学思想的深刻影响。

当代学术界关于印度哲学的研究，特别注意其语言和逻辑。无论哲学家还是语言学家，都十分欣赏印度语言在语法与逻辑上的思辩性与复杂性。

右图：一位现代印度哲人正在专心研读典籍。在古代印度哲学中所使用的大部分著作，都是为了阐释原初的宗教及哲学著作而作的注释和评论。不同的阐释导致了不同哲学传统的形成。现代印度哲学家也对来自西方的理论观点予以审视。

① 又译“不二一元论”、“梵我同一”。——译注
② 音译“阿特曼”，灵魂。——译注
③ 又译为“微粒”或“原子”。胜论派哲学思想认为，构成世间万物的最小单位是极微。地、水、火、风乃是极微的基本存在形式，它们具有各自的性质（德），地有色、味、香、触；水有色、触、液、润；火有色、触；风有触。——译注



33

34

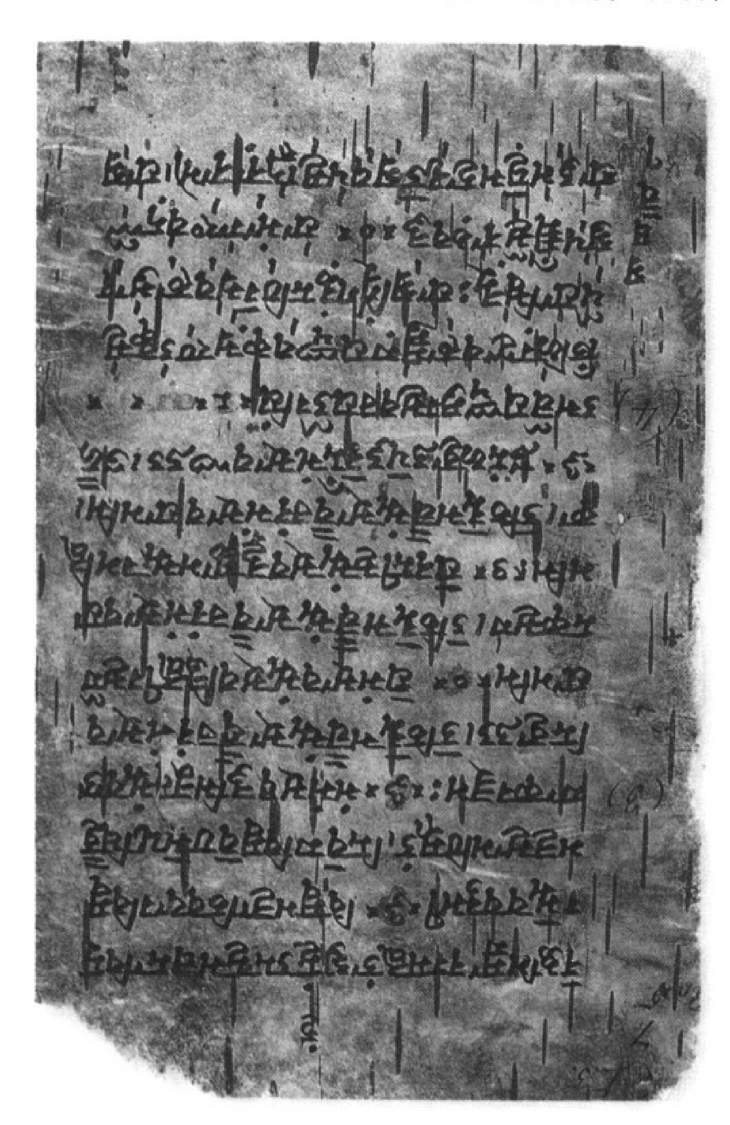
神圣而影响深远的文献典籍和教义

印度教拥有数量十分庞大的宗教文学作品，虽然目前这些文献大部分都以成书的形式存在，但实际上并非从来都如此，因为几千年来印度教的受法启示均为口耳相传。印度的文献典籍可分为两大类：天启的经典（《吠陀》）和人所创作的作品。也许更确切地说，这种文学作品可以被视为次一等的启示，因为这些文献受到人们极大的尊重与敬仰。有些印度教徒还把其它类的典籍——成书于公元7世纪到11世纪的怛特罗（Tantra）[①]——也看作是天启的经书。

《阿闼婆吠陀》的片断。它是一部用于家庭祭祀仪式的颂歌集，将用于治病的颂歌咒语与哲学的沉思混杂在一起。产生年代较晚的《阿闼婆吠陀》是对最初三卷本吠陀——《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》——的补充。

《吠陀》

雅利安人的文献汇编《吠陀》被后来的学说思想视为一种天启或“被人类听到的神示”（śruti，天启），到公元前1000年末期就已经成为印度传统思想独具特色的内容。尽管“印度”一词在早期的文献典籍中并未出现，而且只存在于16世纪以后成书的文献中，不过目前《吠陀》已经被印度教奉为其核心文献。“吠陀”之义仅为“知识、智慧”，但是很多印度人都把这些文献看做是永恒的启示。有些人认为《吠陀》是一位神灵所创作的，而其他人却认为《吠陀》既非神灵创作也非人类撰写，它乃是永恒的存在。这些典籍被古代的圣哲贤人所领受或“目见”，再经由他们在人类社会之中传播。婆罗门种姓负责保存这些典籍——以后将世代如此——以背诵的方式口传这些天启思想并代代相继。在印度教思想的自我表述中，这些典籍的地位尤为重要，它们对形形色色的印度教内部各宗派的思想均产生了显著影响，并为它们提供了一种传承历史的强烈责任感。



35

《吠陀》文献的基本功能与宗教仪式相关；在祭典期间需要背诵这些经文，而且主要应该在施行仪式的有关活动中去加以理解。施行的活动之所以重要，就在于它赋予书写的文献以意义。举行宗教仪式所用的颂歌咒语或诗句与作为阐释性的文献《梵书》之间存在明显的区别。《吠陀》文献中的颂歌部分被专门用于举行宗教仪式，尤其要在举行吠陀祭礼时使用，而《梵书》部分则并无实践的或仪礼的用途。关于这种布局架构的一种理解是，认为《吠陀》本集包含四类学说或四种支系（分别称为《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》和《阿闼婆吠陀》）。这四种《吠陀》文献合称“本集”，由

① Tantra，音译怛特罗，又译“密传经书”。——译注

祭祀仪式中奉献给众神的颂歌构成。《吠陀》有时被提到时，仅指这四种大约成书于公元前1200年的本集。这四种《吠陀》本集又进一步分类，形成了三种经典：《梵书》，对于韵文诗句的意义所作的注释及关于如何举行祭典仪式的说明；《森林书》或可称为“森林故事”；《奥义书》或“密传经书”。这三种文献可以理解为指导解释宗教仪式、蕴含丰富的神学思索的智慧宝库。其中的108种奥义书均为非常重要的文献，因为它们是以后几个世纪里所涌现的众多印度教哲学流派的灵感源泉。要指明其具体的产生年代十分困难，不过可以大略确定，其中11种主要的奥义书成书于公元前800年左右，稍后成书的还有一些较重要的文献，如《白骡奥义书》(约成书于公元前 2 世纪到公元 2 世纪期间）等。

《奥义书》

在吠陀时代，除婆罗门教的祭礼仪式之外，其它的宗教信仰也在同期获得了较大发展。这些（非正统的）宗教信仰对祭祀仪礼的意义做出了新的阐释，它们往往更重视通过沉思和瑜珈的修行方式培育人类理想的内在状态，对宇宙本质及生活在宇宙之中的人类状态进行了形而上学的哲学思考。如此种种思考与探索都可以在作为“吠陀之末”(vedanta，即吠檀多）的《奥义书》中找到。与《梵书》和《森林书》相似，这些文献说明了祭典仪式的意义所在——但又与《吠陀》其他部分的内容有所差异，《奥义书》中的诸多观点认为，对宗教祭祀形式的最终理解才是最重要的，而往往不太关注其实际执行的情况。宗教仪式和宇宙之间相关相称的知识，构成了奥义书的核心内容。如最古老的奥义书《广森林奥义书》，开篇就以马祭比作世界，把马头比作黎明，马眼比作太阳，等等。人们认为这些仪式可以产生某种力量。《梵书》中，仪式的力量称为“梵”；《奥义书》中，梵不仅意味着蕴含于宗教仪式之中的能量与动力，而且还是宇宙的本质。“梵”还被视为自我（灵魂）的本质，即一个人的最高存在(真理)。以这种方式，奥义书内化了宗教仪式，仪式的力量变成了自我最内在的力量。更进一步地说，这种力量就是极乐，就是绝对的知（智慧、真知)。这种把绝对本质（梵)、自我（atman，阿特曼)、喜乐与真理视为同一的观点，在后来的印度教思想中变得相当重要，特别是在公元前 8 世纪产生的一元论吠檀多（Advaita Vedanta）和现代的新印度教中。

这种关乎自我的更深层的绝对真理的知识，不是通过履行宗教仪式获得，也非通过行为而可获得，只能通过弃绝行动，通过知识或智慧而得到。要认识这种绝对真理，信奉者一定要遁世修行，放弃个人的社会义务和尘俗事务。遁世是人一生当中的最后阶段[①]，它是获得明智并领悟更高真理的理想条件。沿循此路的苦修者亦即遁世者，不再使用火（举行《吠陀》仪式时所用的家主火与生活所用的供养火)，身穿黄袍甚至赤身裸体，以乞食为生。要认识或了解自我的绝对本质，就要弃绝一切行为（karma，业）及后果（报)。不过最初这仅指弃绝举行宗教仪式的行为，后来变成了所有的行为，这些行为产生的后果不仅在现世得报，也将在来世的生活中产生业报。《奥义书》是被印度教徒尊奉为表

① 在古老的婆罗门教与后来的印度教中，作为“再生族”的婆罗门与刹帝利种姓的男子一生中有四个阶段：梵行期、家居期、林栖期、遁世期。——译注

达了恒定不变的自我（灵魂），依其业行而在肉体之间转移思想的第一批文献典籍。因此行善积善、作恶成恶的结果将体现在未来的转世轮回中。但是这种绝对的、在终极意义上不变的自我的知识，则是超越一切善行与恶行，超越生死轮回的。惟有学习知识才能获得解脱，而且只有通过学习《奥义书》所传授的弃绝与凝神的方法才能得到这些知识。通过瑜珈修行，"支配"或控制心神、呼吸和肉体，遁世者就会化为一个定点，并能凝神于自我的本质。《奥义书》文献讲述了很多种不同的瑜珈修行方式，其中一种重要的方法就是专注于某种被视为神圣的声音，如唵(oṃ）或吠陀中的神圣诗句。通过修习瑜珈，培育个人意识的内在境界，瑜珈修行者就可以认识到自我的真正本质，亦即梵我合一。

《奥义书》的思想传统与同期或更早些时候所产生的关于遁世修行的其它学说有类似之处。这些以沙门(Sramana)教统而闻名，其特征是遁世思想及苦修实践。它教导人们生命就是痛苦，要解脱就必须真正地弃绝凡俗尘世。自公元前800年至公元前400年左右，这类信仰、教导及对此所作的回应都有文献作证，其中得以幸存并兴旺的最重要的宗派思想就是佛教和耆那教。

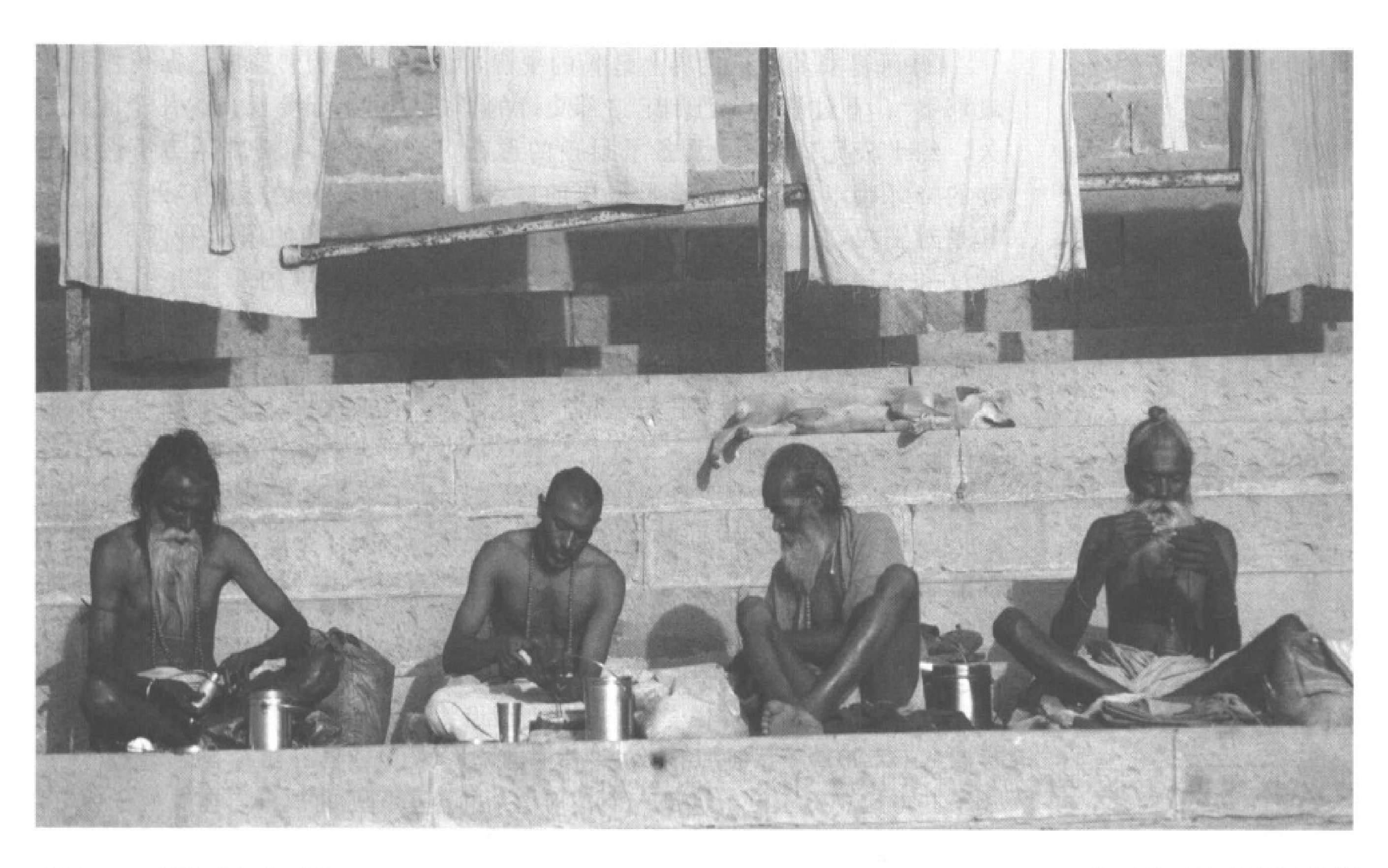
正法（Dharma，达磨）

以吠陀祭典仪式的举行为核心的观念，在印度教的教义学说发展的过程中变得十分重要。如我们所知，种姓制度被认为是庄严的神谕，而社会结构则被认为是宇宙结构的延伸——宇宙结构的一部分。社会内部权力关系的合法性得到了达磨思想的强化。这个术语没有对应的英语词汇，但是可以粗略地译为"法律""美德""义务"甚至"宗教"。达磨指的是承担《吠陀》文献中提到的举行宗教仪式的责任，履行个人在社会群体及家庭中的义务。因此，这个概念不仅包含宗教仪式之义，还包含道德行为职责。公元前8世纪到公元前4世纪期间，出现了很多关于达磨思想的思索，弥曼差派哲学将达磨理解为所从事的仪式行为，认为这是最重要的人类活动。达磨之所以必须被执行并非因为它会以成功繁盛作酬报，根本原因是《吠陀》宣称它应被履行，不履行达磨就意味着一种罪。达磨作为《吠陀》的义务是永恒的，但是需要通过专门的宗教仪式去表达出来。与《摩奴法典》等律法书一起，达磨的应用范围日趋广泛，特别集中在各种姓的义务以及保持社会内部的现状等方面。

37

到公元前5世纪时，达磨法已用于指两种义务：个人所属种姓或等级的义务(varna）和涉及他或她生活的不同阶段的义务。的确，印度教徒的一种定义就是指这样一个人：出生于南亚社会同族通婚的群体（仅在本族群内部通婚）中，恪守种姓义务法则，即要有符合标准的社会责任感，并尊重传统的行为规范。这一观念在印度教的发展史中地位十分重要。瓦尔那（varṇa）[①]一词指的是吠陀模式的社会群体中所存在的四个阶层，还可用于指称种姓或印度教成员内部通婚的严格界限（jati）。到公元前5世纪时，个人所属种姓所必须履行的义务变得极为突出，种姓义务法则成为凌驾于别的宗派义务规定之上的占主导地位的意识形态。因此，后来出现的密教思想传统抵制这种社会规范，如同佛教与耆

① 瓦尔那，原意为"颜色"，并无种姓与等级之分。但是肤色白皙的雅利安人进入印度以后，当地土著居民多沦为奴隶，被称为"达娑"（Dasa）。古老的《梨俱吠陀》中将雅利安人称为"雅利安色"，因本地土著肤色较深而被称为"达娑色"。——译注



恒河岸边的瓦拉纳西城的萨都（圣哲）。萨都是印度为寻求神而采取遁世方式的圣人。他们有时以圣徒而闻名，可能属于某个正规的僧团，也可能沿袭印度教的不经入法仪式的修行方式和传统习惯。

那教在一定程度上的所为。

种姓制度成了印度教传统发展过程中最重要的核心思想。它反映了以洁净与污秽两种极端标准为基础的一种等级制度，婆罗门处于这种制度的最上层，而那些被称为达利特人（dalits，受压迫的）或“不可接触者”的群体则位于最底层，据说如果与“不可接触者”发生直接接触，就会玷污婆罗门。因此这些不可接触的群体，在社会等级中甚至被置于第四等级的奴隶之下。与种姓制度相伴的，是人生阶段思想的发展，它认为高种姓的男子在一生要经历四个时期：入法礼后学习《吠陀》知识的单身弟子（梵行期），婚后的家主（家居期），隐居修行者（林栖期）和出世者（遁世期）。这种建构初现时可能是作为四种任意的选择，随后合并为一个连贯一致的体系。它表明了社会关系间一种形成中的次序以及高级种姓个体人生之旅的经历顺序。大多数人可能仅仅成为家主，但为了在社会义务之外寻求超世的更高目标，有些人成为了隐士和遁世者。

史诗与《往世书》

38

梵文词汇“itihasa”兼有西方神话与历史两个概念的含义，指的是大多形成于公元前500年至公元1000年间的叙事性传说。这其中包括两部伟大的梵文史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》，以及《往世书》。“*i*tihasa”被视为人的作品，而非启示，不过因其被相信是神启后的产物，也可以认为它们是次一等的启示。这些作品中包含了大量的历史资料，记录了政治、社会、仪礼及其它宗教事务的状况。它们源于那些由专业歌手在全印度乡村演出的民间口头传说，而歌手们反映的是非婆罗门阶层的利益，尤为明显的，是代表了刹帝利阶层的趣味和利益。这些文献记录了印度教大神毗湿奴、湿婆神和大女神的崛起，在当代印度教中仍然具有十分重要的地位，尤其是经影视媒体的传播而影响更甚。

《摩诃婆罗多》是世界上最长的史诗，由10万颂韵文构成。据传作者是毗耶婆[1]，不过学术界已判定这部史诗的形成过程十分漫长，达几个世纪之久，约于公元1世纪才具备了目前的形态。这部史诗在南北两方有两种主要的修订版本，南方为泰米尔语的译本。史诗的主旨是达磨“正法”，尤其是对王权“正法”的表现。故事梗概如下：月王朝的国王有两个儿子，般度和持国，后者生来即为盲人。般度统治在北印度的王国并生有五子(坚战,怖军,阿周那，偕天和无种)。般度死后，王位传于其弟持国，因此般度的五个儿子即般度族与堂兄弟俱卢族一起长大成人。俱卢族长子难敌宣称他有权得到王位，将堂兄弟与其母驱逐。述及此处，故事情节开始复杂曲折，但是般度族五兄弟被流放森林多年之后，最终得以返回并与难敌交战。在一次十分惨烈的激战中，俱卢族人全部被杀，此情节可见于著名的《薄伽梵歌》(公元前2世纪－公元3世纪)[2]，坚战成为国王。后来他放弃了王位，在其兄弟和母亲的陪同下，离开王国，最后升至因陀罗的天堂王国之中。在这个简要的叙事框架中，还交织着很多其它的故事。

《罗摩衍那》[3]的篇幅既不像《摩诃婆罗多》那样长，也不太复杂。它讲述的是阿踰陀国王子罗摩因受继母陷害而被迫流放的故事。在放逐途中，罗摩之妻悉多不幸被魔王罗波那绑架，带往楞枷城[4]。罗摩在猴军帮助下成功地营救了妻子并再次登上王位。这是一个被神化了的英勇国王的故事，在最后一卷中，罗摩被视为毗湿奴神的化身。与《摩诃婆罗多》类似，《罗摩衍那》也是一部关于“正法”(dharma)及“正法”战胜“非法”的故事，即善战胜恶、秩序战胜混乱的故事。《罗摩衍那》十分流行，广受民众欢迎，有多种不同的版本流传。

《往世书》或称“古代传说”，是一部内容庞杂、规模巨大的文献，大部分编成于笈多王朝时期（公元前320－公元500年)，包含了复杂的叙事传说、直到笈多王朝的历代国王的王谱、宇宙论、法规戒律以及对宗教仪式、祭坛神庙与朝圣膜拜的描绘。这些文献系口头形成并由专业人士吟诵，传统认为他们是刹帝利男子与婆罗门女子所生之子[5]。这些作品显示了宗派融合的趋势，与《毗湿奴往世书》、《湿婆往世书》等文献一道，反映了伟大的毗湿奴教与湿婆教的兴起，信奉前者即为毗湿奴教信徒，信奉后者则为湿婆教徒。这一时期，毗湿奴教义的化身说出现，认为毗湿奴化身人世以恢复“正法”，其最重要的化身就是克里须那（Kkṛṣa）[6]和罗摩。其它的文献，如《阿耆尼往世书》的宗派色彩并不明显。许多这类资料都表明湿婆与毗湿奴神在民间广受欢迎，也反映了婆罗门如何吸收同化了流行的宗教形式。此种形式的宗教信仰不太关注仪式化的献

① 毗耶婆，意译广博仙人。传说他是波罗沙罗大仙和鱼香女贞信的私生子。因其皮肤黎黑，生于岛上，故名“岛生黑仙”。毗耶婆同时也是《摩诃婆罗多》中的重要人物，为般度与持国的生身之父。——译注

② 意译《神之歌》或“世尊歌”，共8章，700多颂。《薄伽梵歌》形式上虽为《摩诃婆罗多》的一部分，但是古往今来人们都将其视为独立成篇的重要宗教哲学经典。它宣扬人类可以通过行、智、信三种瑜伽修炼方式臻达“梵我合一”之境，从生死轮回中解脱进入涅槃状态，因此对印度古代各种宗教派别均产生了十分重要的影响。——译注

③ 相传作者为跋弥（Valmiki)，意译“蚁垤”。据说早年曾做强盗，某次行劫时遇天神点化，幡然悔悟，口念“摩罗”(即“罗摩”之倒写)，专心修行数年。因蚂蚁在其身做窝竟浑然不觉，故名“蚁垤”，成为著名的仙人。《罗摩衍那》乃是他受大梵天之命用自创的“输洛伽”(Sloga) 诗体而作。但据学者们推测，《罗摩衍那》大约成书于公元前4世纪与公元2世纪之间。——译注

④ 即现代的斯里兰卡。——译注

⑤ 被称为“苏多”(Suta)，因印度传统等级森严，“逆婚”所出之子备受歧视，地位十分卑微。政治上他们往往倾向于刹帝利阶层，因而作品中多反映武士阶层的利益与愿望。——译注

⑥ 又译“黑天”。——译注

祭，而更为重视对各位不同神灵的虔敬，它通过供奉一位神灵并接受一种祝福的行为得以表达。这种信仰方式被普通民众乃至婆罗门所尊奉，到中世纪初期已成为印度教的重要活动。渐渐地，这种活动呈现出不同程度的复杂性，可以在家中简单举行，精致复杂的仪礼也可在神庙里举行。

由于社会稳定，这段时期《往世书》获得发展，神庙城市在北方的笈多王国和南方的遮娄其王国与新叶王国兴建起来。后来，从约公元900年至1200年间，南方诸王国被盘底雅人取代，而泰米尔地区则建立了朱罗王朝。一些大型神庙城市，如位于泰米尔纳都、供奉翩然起舞之姿的湿婆神的西达姆巴拉姆城，并未受到改朝换代纷争的干扰，因此而成为研习与朝拜的中心。

孔雀王朝与笈多帝国

在公元前一千纪，婆罗门教信仰产生并获得发展，这一信仰重视宗教仪式的正确执行，强调恪守个人的社会义务或正法（达磨）；与此同时，宣扬遁世修行的学说教义，特别是耆那教与佛教也完善起来。在这个时代，小国纷纷被大国取代。随着人口与财富的不断增长，城镇中心也开始出现。虔敬运动兴起于这个时期，广受人民喜爱的毗湿奴和湿婆神的地位随之上升，并在印度教的发展中日渐重要。

孔雀王朝（公元前320－前185年）的领土从孟加拉湾一直延伸到兴都库什(Hindu Kush)。它由旃陀罗笈多（Chandraguputa，公元前320－前293年）创建，王国十分强大。王国的都城波吒梨城[①]（Pataliptra，位于比哈尔邦的现代城市巴特那[Patna]）是一个繁华富庶、设施良好的城市，受到恒河及精心设计的复杂防御系统的防卫与保护。如果当时的希腊大使麦加斯底尼斯(Megasthenes)的评论真实可信，那么它肯定算是古代世界中规模最庞大的城市。当时旃陀罗笈多的首席顾问是婆罗门憍底利耶（Kautilya），他编辑了重要的《利论》(Arthaśastra）[②]，谈论有关王国财富的律法条例。这份文献讲述了应如何远交近攻，以及成功的经济如何保证一个持续繁荣富足的王国。这份文献的重要性还在于，它显示了婆罗门教是如何与政治紧密联系在一起的。“Artha”即财产或财富，被看做人生的四大目的之一，另外三种就是履行职责或恪守达磨正法、追求享乐、最终从生死轮回中获得解脱。旃陀罗笈多之后，最重要的君主是阿育王（公元前268－前233年），其统治的鲜明特色就是对宗教信仰持宽容态度。

神圣的王权

随着将国王视作帝国最重要的核心这种政治意识形态的出现，孔雀王朝统治时期发展起来的最重要的观念之一就是王权神圣：国家的繁荣依赖于立志做“全世界的统治者”的国王。国王被视同神灵。正如神的形象被视为沟通人界与神界的中介一样，国王也被认为是如此。这种身份上的认同，可以从“国王”一词的梵文名称中看出：提婆（Deva，天神）。律法书也为国王的神圣本质做了

① 又译“华氏城”。——译注

② 一译《政事论》。——译注

独立邦国

自公元1192年至1526年间，印度北部地区先是处于穆斯林德里苏丹国的统治之下，后又属于强大的莫卧儿帝国的版图（1526年—1720年）。在南印度地区，印度人统治的诸王国仍然延续着；在北印度部分地区，出身于统治阶层的氏族拉吉普特人(Rajputs，王子们）掌握了权力。在对莫卧儿人最初的抗击之后，拉吉普特人在16世纪期间与之形成了十分密切的联系。这种纽带因彼此的联姻而得到进一步的强化。拉吉普特人持有达磨思想，大力培育一种强调种姓界限的印度教文化，宣扬婆罗门阶层在维持宇宙秩序方面具有最重要的核心作用。这些英雄主义的贵族学说和思想被广泛接受，也带来了对颇有争议的寡妇殉葬制度的尊崇。在旁遮普和恒河平原的西部，则有与拉吉普特人相对应的群体加特人，他们属于农民阶层，成为锡克教发展中的主导力量。锡克教徒反抗莫卧儿王朝的统治，1799到1839年间曾在旁遮普拥立了自己独立的统治者，玛哈拉贾·兰季特·辛格（1780-1839）。在其统治期间，锡克教繁盛一时，但随着他的去世，英国人吞并了旁遮普，锡克教与一个特殊的政治实体就再也无缘了。

39

40

论证。如《摩奴法典》形容，国王乃是由不同的神灵的微粒构成，甚至未成年的国王也被视为人形之神。国王是一切的中心，权力自他而出，再流向政府与百姓。不过，印度教的国王实际上并非单纯的独裁者。恰恰相反，王国的发展是以权力等级划分的形式实现的，多个政治集团形成一个金字塔形的结构，每个小王效忠于其上一级的王。因此，一个大帝国的国王并不如同一个宗教礼仪和道德宇宙的中心那样，也是一个行政管理的核心。印度教的王国本身蕴藏于一个存在等级之分的宇宙体系之中，在这个宇宙体系中，位列物质世界之上的是一个更纯净更完美的世界，但它又包含着这个较低一等的物质世界，孔雀王国就以同样的方式含有并凌驾于各个较小的邦国之上。王国的作用是保护人民，通过维护种姓间的界限以确保社会秩序，施行正义或“公平执法”。如同其他种姓必须履行其义务与法则一样，国王也要履行其职责。

《吠陀》文献中就存在这种王权神圣的思想。随着孔雀王朝的发展，这种思想逐渐发展完善。在后来重要的第二大帝国——笈多帝国（公元320－500年）时期，这种王权神圣思想得到进一步完善，而且普遍存在于南印度地区各王国，如更晚的维吉耶那伽罗王国（Vijayanagara，1346－1565年）。国王常被当做天神毗湿奴的化身，与这位神相联系的宗教也在笈多帝国时期得到发展。这种信仰的发展过程相当复杂，早期的毗湿奴信徒被称为薄伽梵派，即天神的信徒，梵天被认同为克里须那的一种形式。总而言之，笈多人支持薄伽梵教，这种信仰成为国家政治生活与文化生活的双重中心。这种宗教信仰并非狭隘的宗派主义思想，而是一种强调“梵天神”的普遍的虔诚运动，“梵天”被视为克里须那或与王权神圣思想相关的毗湿奴神的其他某种化身。实际上，最著名的印度教作品《薄伽梵歌》就是薄伽梵派信徒的典籍，它反映了非宗派主义的倾向以及此信仰所具有的广泛吸引力。与印度教学说中的某些一元论思想（这类派别认为，尽管生命形式的存在明显具有多样性，但实际只存在一种不可分割的本体）相反，薄伽梵派崇拜一个个人的、超凡的神。与其说他们把灵魂视同于绝对存在，不如说他们更重视灵魂与梵天之间的差异以及伴随的爱与虔诚信奉的必要。在笈多帝国统治期间，虔诚信奉成为宗教信仰的主要倾向。《往世书》就大约形成于这个时期，伟大的史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》的大部分内容也形成于这一期间。这是印度教的古典时代，著名的梵语诗人与戏剧家，如迦梨陀娑此时就在明月笈多二世（Chandragupta II，375-413/415）的宫廷中从事创作。

41

密教教义

伴随《往世书》的思想观念，印度社会产生了坚持信奉一种鲜明的天启思想的密传团体，这种天启思想来自著名的密教经典（Tantra，怛特罗）。这些文献大部分编成于公元7世纪到11世纪期间，属于虔诚崇拜湿婆、毗湿奴和女神[①]的作品，如《尼特拉怛特罗》、《加亚柯赫亚本集》和《库拉玛法怛特罗》。当然它们也包含一些普通资料，而且其结构往往更一般化。

① 女神往往指的是主神的配偶，如梵天的配偶辩才天女，湿婆的配偶难近母，毗湿奴的配偶吉祥天女等。这种重视女神崇拜的派别就是与毗湿奴派和湿婆派鼎足而立的性力派。此派认为，世间一切事物的创造都归功于这些女神的活动力（性力）。而人若想获得解脱，必须依靠两性结合所产生的力量。——译注。

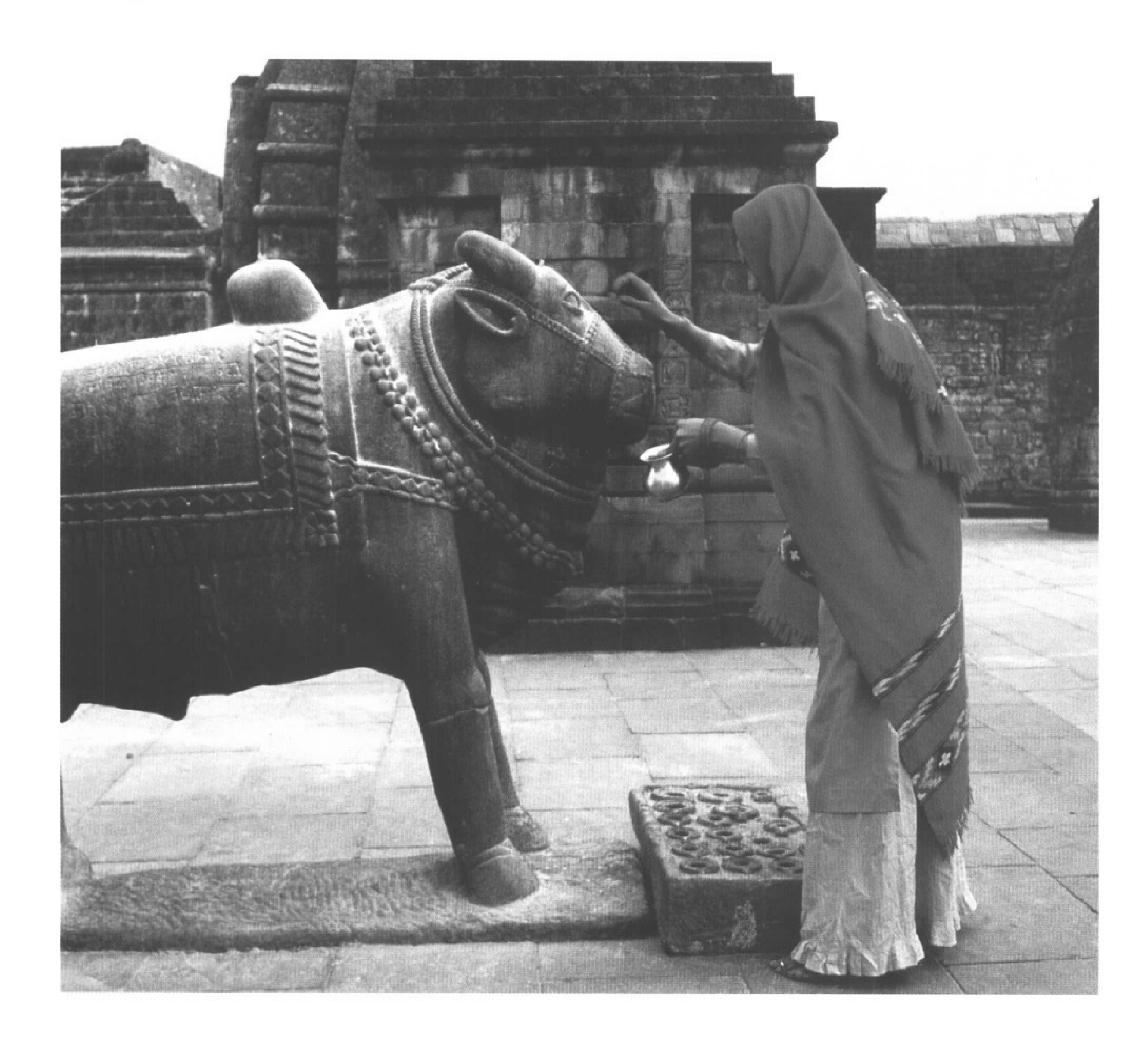
它们主要涉及的是婆罗门家主的标准及必要职责之外的仪式（后者不具有强制性，但有益于实践、道德或精神修炼），具体情况依他所信奉的密教派别而定。同时还有毗湿奴派的怛特罗经典[1]，不过这些学说思想主要是在湿婆派的经典中产生发展而来。湿婆圣典派是一个重要的学说派别，其观点是以湿婆派圣典“怛特罗”的教义为基础，其圣典又称阿格玛（Agama，传授给我们的）。这些文献通常采用湿婆与作为其“能量”（sakti）[2]的女神之间的对话形式，被视为直接来自湿婆的启示，而非出自《吠陀》。这些学说的传统起源于公元7世纪左右那些生活在焚尸场的苦修者们，后来才被吸收进家主宗教信仰的主流思想中。湿婆圣典派起源于北方，大概是克什米尔地区，但是自从11世纪穆斯林侵入该地以后，特别是1014年羯兹尼（Ghazni）的马赫茂德的入侵之

湿婆崇拜者的朝圣地毗湿亚塔神庙（Vaidyatt）中的难迪（Nandi）[1]塑像。难迪是这位神的神圣坐骑，动物的塑像保卫着湿婆神庙的入口，它们面部朝里以便可以看见主人。敬拜难迪的仪式之一是需要在公牛塑像的前额与蹄子上各洒一滴圣水。

① 此派经典被称为“本集”，也被称“阿格玛”，据说有108部之多。——译注

② sakti，原指“能力，能量”。由于湿婆派与毗湿奴派中都不同程度地存在对两性生殖力的膜拜，sakti在发展过程中被逐渐演化为专指神的活动力或神对女性的能力。“性力派”就是由于极度崇拜生殖力与女神而从中分离出来的。——译注

① 难迪是湿婆的坐骑，象征丰产和旺盛的性力。——译注





倒映在克什米尔夏日之都斯利那加（Srinagar）附近达尔湖平静水面上的喜马拉雅山的壮丽轮廓。克什米尔可能是湿婆圣典派的密传学说的发源地。

侵之后，这一派就几乎完全绝迹了。不过，这个派别却在南印度地区扎根生长，特别是在泰米尔纳都地区，当地形成了大型的学习与朝拜该教派的中心城市，如西达姆巴拉姆神庙城就是一例。湿婆圣典派所持的神学观点是“二元论”的，他们认为在被视为三个永恒的独特实体的灵魂、湿婆神和宇宙之间具有十分鲜明的差异。通过接受密传经典的启示，亦即举行象征再创造的入法礼，并允许婆罗门种姓的男子在家中和神庙里举行特定的宗教仪式等，灵魂最终可以从生死轮回中获得解脱，变成天神，尽管并不能与湿婆完全同一。

作为与湿婆圣典派相对的一面，克什米尔地区还产生了另一种学说即非圣典派湿婆教，后来成为著名的“克什米尔”湿婆教，尽管这一派的教义教规与实践活动的范围实际上已经超出了克什米尔地区。与湿婆圣典派相反，“克什米尔”湿婆教持一元论思想，他们认为灵魂、湿婆和宇宙在本质上是统一的。这种学说将统一理解为纯粹的意识，宗教仪式与瑜珈修行的目标乃是认识自我与纯意识之间的同一性。这种秘传学说（或者更准确地说是群体学——表述的核心就是崇拜女神的某一种化身，尤其是残忍的女神迦利（Kali）[1]。还有完全信奉女神的密教派别，这样的运动和团体在南方尤其发达。如室利·维达亚学说，崇拜以专门咒语与绘有多个相互交叉的三角形的图表为代表的女神。尽管具有反教律传统的成分，这种学说中还是被吸收进“值得尊敬的”印度教信仰之中。

最初，至少是到孔雀王朝时代，为保持精神和肉体上的纯洁性，婆罗门阶

① 迦利又称难近母，乃湿婆的妻子。——译注

层不能饮酒、吃肉，但是性的快乐却被视为其“肉欲”（kama）[1]的一方面而得到承认，不过它也仅限于在本种姓内部。某些密教经典和学说中的部分内容颇有争议，受争论的就是其宗教仪式中有对酒肉的使用，以及超出种姓界限的性爱。这些做法打破了《摩奴法典》等文献典籍中所规定的婆罗门的仪礼规范。这些学说派别以密教“左道”而闻名（即承认它们具有相反的禁忌本质），坚持宣称通过一位密教导师的启示以及那些打破禁忌的宗教行为，人在一生之中就可以获得解脱。

尽管更深奥的密教修炼方法如今可能只为鉴赏研究家所保存，但是密教教义却曾在更广阔的宗教舞台上产生着影响。印度的国王们受到其影响，克什米尔的剧作家在宫廷上嘲弄密教的效力，怀疑道德的堕落就是密教所引发的。中世纪南方的维吉耶那伽罗帝国的统治者们大概曾受密教学说的影响，因为那里的宗教仪式上，国王与女神——湿婆的能量——等同。由于穆斯林的屠戮和德里苏丹政权的建立（1206-1526年），密教在北方地区迅速地衰亡了，但是在南方却得以幸存。密教经典在泰米尔纳都和克拉拉仍然被作为神庙文献使用，当地的密教僧侣也是高级种姓的婆罗门，他们可以在神庙中安置神像。这代表了从正统的婆罗门教变形而来的密教学说获得了发展。

43

南印度和泰米尔人

公元6世纪，笈多帝国四分五裂，北方地区陷入王国之间的纷争与冲突并持续了相当长的时间。南方的遮娄其王朝成为德干高原重要的王国，同时还有泰米尔纳都北部的新叶及更南部的盘底雅人。南方的诸王国之间也经常发生冲突，尽管如此，宗教思想却获得繁荣和发展，同期修建了大批印度教神庙建筑。8世纪拉什特拉库塔王朝轻易地取代了遮娄其人，占据了德干高原西部，他们用埃罗拉石窟的石头修筑了大型的凯拉什庙（Kailash），还在象岛（Elephata）上修建了石窟。建都建志（Kanchi）的新叶王朝统治者起初向佛教徒和耆那教徒提供庇护，因此该城一度被称为佛教徒朝圣的中心。但是摩晒陀跋摩一世（Mahendravarma I，600-630年）皈依了湿婆信仰，建志（Kanchi）也因而成为婆罗门教的圣城。位于东海岸的玛哈巴利普拉姆（Mahabalipuram）的石雕神庙是印度教神庙发展的见证，神庙的建筑结构所表明的宗教信仰形式至今还可辨认。然而朱罗王朝（870-1280年）推翻了新叶人。在朱罗人统治时期，印度教文化在南方地区得到了真正发展，同时也发展出了纵横交错的朝拜地和政治权力网。中世纪后期，维吉耶那伽罗帝国成为重要的印度教信仰的领地，这一时期王权神圣及视国王为神灵的思想意识十分显著。举行宗教仪式的时候，国王会接受其势力范围之内的权位较低的小工们的敬意与缴纳的贡赋。

湿婆崇拜和毗湿奴崇拜

中世纪初期，重要的现象就是出现了以湿婆和毗湿奴崇拜为核心的信仰或称虔信运动。从公元600年到16世纪及以后的时间里，虔信运动重视崇拜天神、

① Kama，源于印度神话中的爱神，迦摩天。——译注

宣扬信徒平等。这可以部分地反映出底层民众对由于军费开支浩大而导致的沉重赋税所做出的某种抵制。这种信仰认为，所有的信徒都是神的奴仆——此处神指的是湿婆或毗湿奴，每个人都与其所信奉的神之间存在个人联系。虔信运动受到普遍欢迎，也可看作反对佛教和耆那教的苦行实践与遁世理论的表现。耆那教徒在信仰上尤其受到敌视，他们因不懂泰米尔语或梵语，只会讲普拉克利特语（Prakrit）[1]而受到谴责，人们还指责他们不洁、反社会、反对神灵等。因此佛教和耆那教在南方地区灭绝了，供奉神像成为当地很普遍的宗教活动。作为传统的印度教崇拜活动的礼拜，包括为神像上香、供奉食品等，就是在这一时期被牢固地确立下来的。

那衍那尔（Nayanars）和阿尔瓦尔（Alvars）们用“甜蜜的泰米尔语”创作的诗歌，表达了对湿婆和毗湿奴的狂热崇拜。这些人是行吟诗圣，公元6世纪至9世纪期间他们四处漫游，行走于神庙之间，吟诵自己创作的赞神之歌。共有63位那衍那尔诗人的诗歌被收入了湿婆圣典派的经典中。由于诗人们的广泛影响，这些赞歌也成了人们虔诚信奉的学说。他们的诗歌宣扬，通过对超凡天神

[1] 普拉克利特语，公元前3世纪至公元4世纪所记载的一种印度方言和文字，与梵文相对，属于印度中部及北部的方言，古时与梵文并存或起源于梵文。——译注

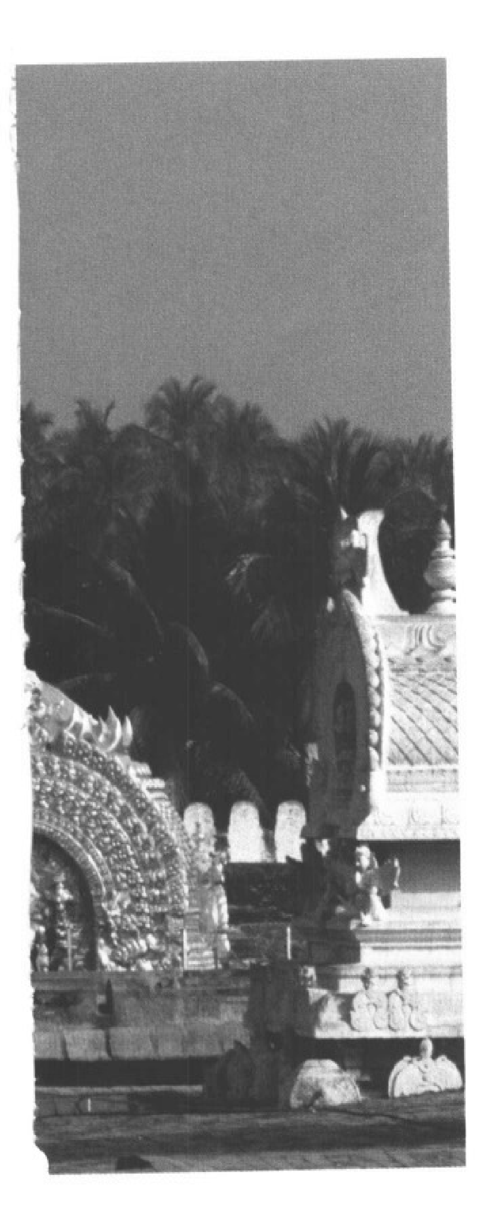
44 蒂鲁吉拉伯利（Tiruchirapalli），泰米尔纳都附近室利郎迦姆的庙宇，朱罗王朝（9—13世纪）统治期间所建的神庙，此后它不断地得到装饰与革新。此神庙占地面积极广（60公顷[150英亩]），周界为1.1公里（2.3英里）。最高的尖塔高达71米（230英尺）。



表现出无限的爱而脱离有限的自我。马尼卡·瓦沙格尔（9世纪）创作的神圣散文《圣书》，谈及崇拜者在神爱之下变得疯狂。他与诗作被收入湿婆教经典的其他三位诗人，被视为南方湿婆圣典派的创建者。阿尔瓦尔则是与那衍那尔旗鼓相当的毗湿奴派。他们创作了宣扬虔信的诗歌，对确立多处朝圣地点（特别有名的就是室利郎迦姆的大神庙）功不可没，还转变了很多人的信仰。一共有12位阿尔瓦尔，他们分别来自泰米尔社会的各个阶层。其中最著名的那姆阿尔瓦尔（约880年–930年）出身于低种姓的农民家庭，而惟一的女阿尔瓦尔安达尔（6–9世纪）则是一位婆罗门祭司的女儿，她的祭司父亲本人也是阿尔瓦尔之一。男性阿尔瓦尔被看作毗湿奴的化身，而安达尔则被视为毗湿奴的妻子室利（Sri）的化身。那姆阿尔瓦尔的诗集《圣言》被称为泰米尔语《吠陀》，构成了室利·毗湿奴派教义圣典的一部分。

中世纪印度教的发展

中世纪印度南方诸王国鼓励印度教学说思想的传播，因此当时普遍流行婆罗门的宗教信仰。不必学习梵语，也无需进行艰难的苦行，当时重要的活动是虔诚信奉属于自己的一位神，同时还出现了用本地语创作的诗歌，特别是泰米尔语。人们认为它与梵语的地位平等。在朱罗王朝统治的9世纪后期到13世纪期间，湿婆信仰得到王室的恩宠与供养，西达姆巴拉姆和坦贾吾尔（Tanjavur）作为宗教活动的中心城市，修建了规模宏大的庙宇建筑群。毗湿奴教也在不同的时期享受过类似的王室资助。在发展的过程中，以宗教神学理论家罗摩努阇（Ramanuja，1017–1137年）、摩陀婆（Madhva，13世纪）、伐罗婆（Vallabha，1479–1531年）和尼跋迦（Nimbarka，12世纪）的思想为基础逐渐形成了四种主要的毗湿奴信仰与学说。其中最重要的是室利·毗湿奴派，罗摩努阇是这一派的领袖，该派的中心是室利郎迦姆，而且此地一直保持着这样的地位。这种思想对后来的孟加拉毗湿奴教以及由查伊泰尼纳（Caitanya，1486–1533年）所宣扬的克里须那（黑天）崇拜产生了影响。

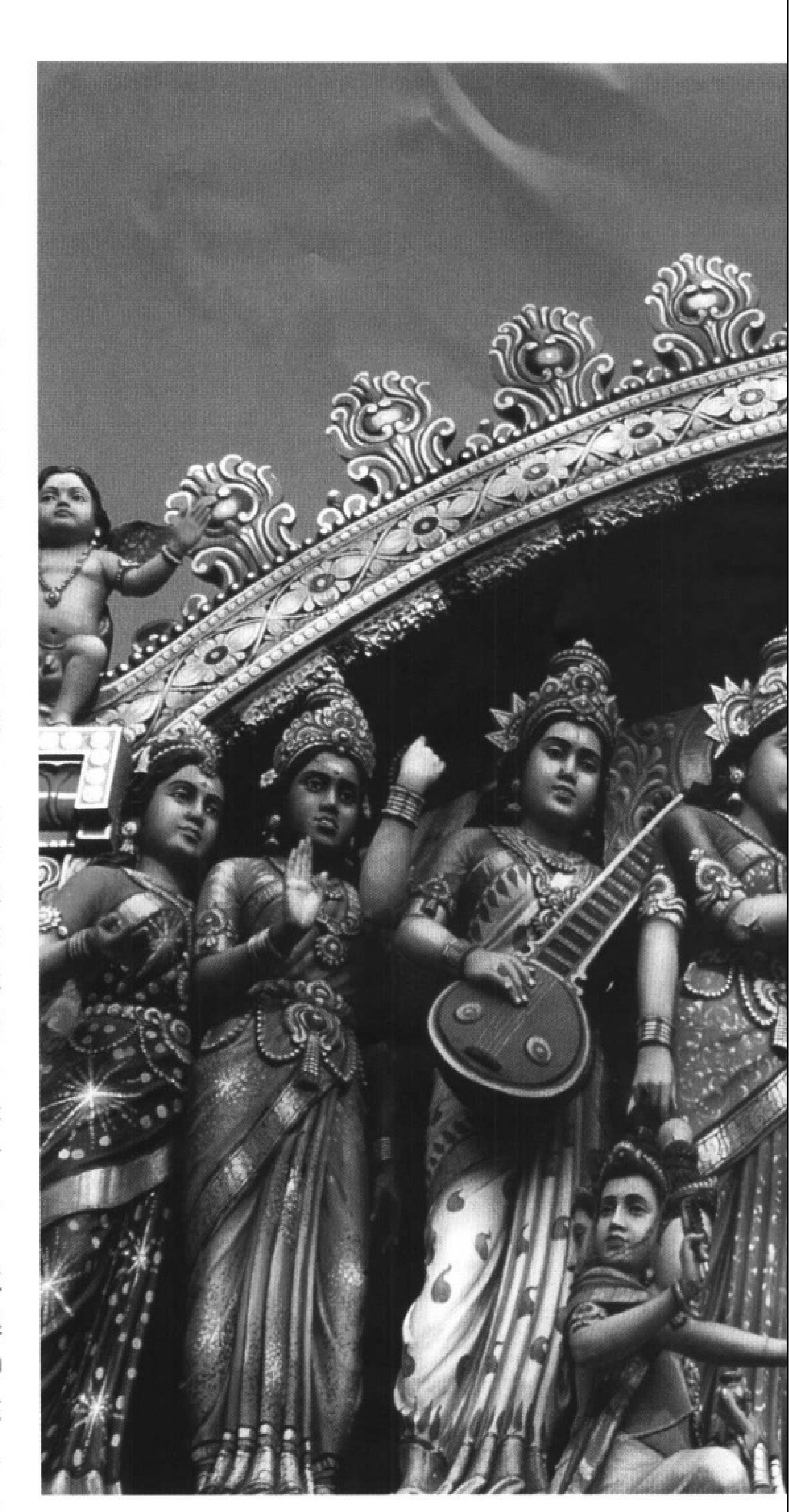


最后还应提到出生于克拉拉的伟大哲学家商羯罗（788–820年）。在吠檀多派的哲学传统中，商羯罗阐述了一种不二论（非二元论）的哲学思想，即自我与绝对本体“梵”的一致性。克服精神上的无明（无知）或摆脱因非我（一种独特的实体）重附于自我之上所引起的幻象即获得解脱。他还提出真理是《吠陀》中所传授的，也可以通过弃世苦修而得到。后来的吠檀多神学理论家罗摩努阇和摩陀婆反对商羯罗的哲学，他们的立场在很大程度上处于占优势的地位。

46

众神和流行的信仰

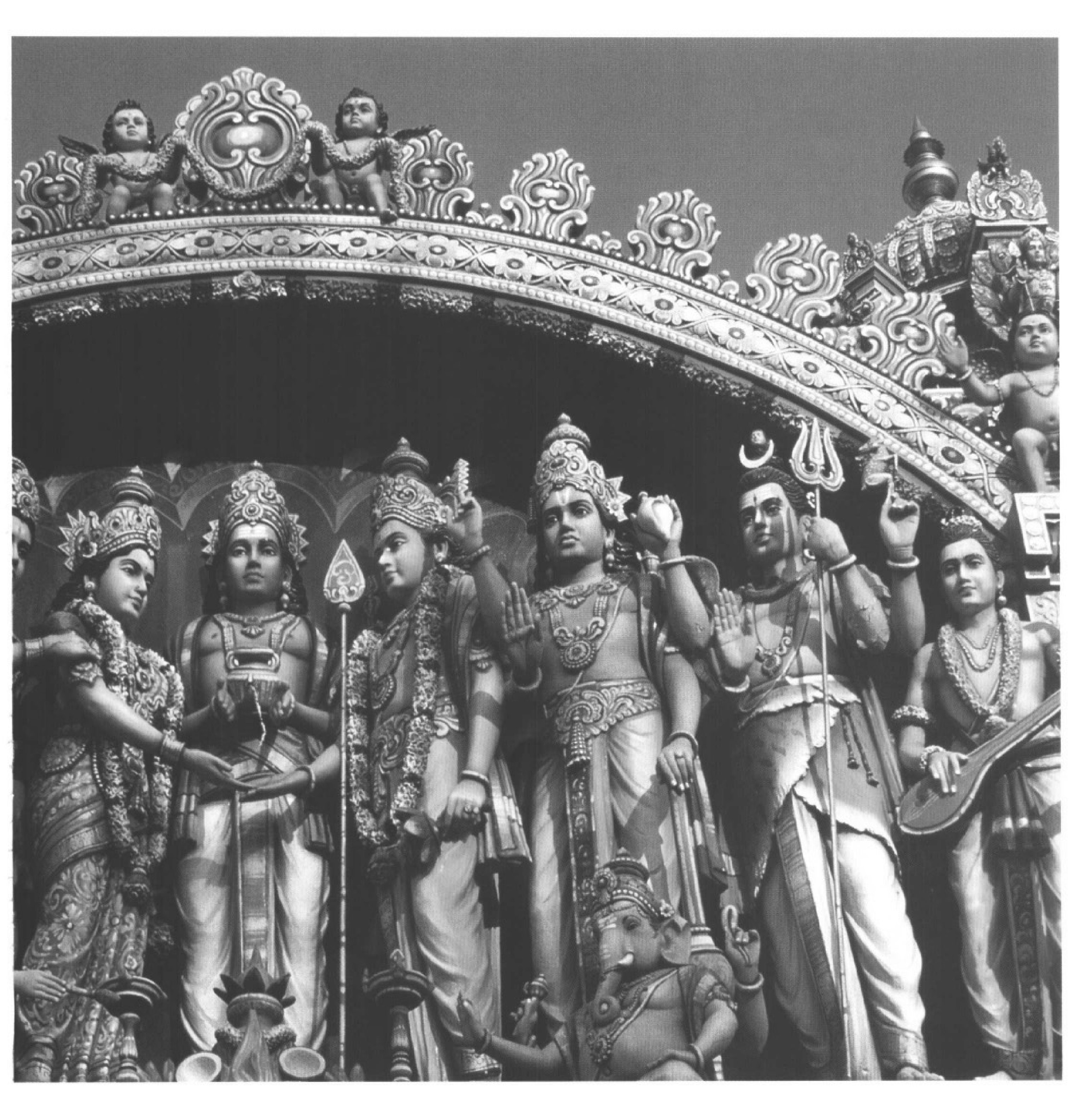
大众化的印度教是以多神存在为特征的信仰，从印度神庙中供奉的大神毗湿奴到形形色色的本地神与女神都是如此。有些印度教徒宣称，所有这些形形色色的神只不过是一位独一的、全能神的各种不同方面而已。



印度教神灵的历史发展过程相当复杂，尽管共同的主题与宗教实践可以超越宗派的划分，但从广泛意义上来讲，还是出现了三种重要学说，分别以毗湿奴及其化身、湿婆和大女神崇拜为核心。毗湿奴教派崇拜毗湿奴，其形态之一为四个手臂，每个手中举不同的象征物[①]，各自表明他的神性或化身。毗湿奴共有十种化身，其中最著名的是罗摩和克里须那（黑天）。这两种化身都与丰富多彩的文学作品相关，特别是伟大的史诗和《往世书》中的一些故事。这些神受欢迎的程度可以从1987年电视剧版《罗摩衍那》播出时的盛况中看出，当时这部电视片吸引了印度的8000万观众。湿婆信仰崇拜的核心是湿婆，他是瑜珈修行者之主，被描绘为一个如苦行者般盘着头发在喜马拉雅山上冥思的形象。有时他则成为一个有家室的男子，妻子是雪山女神，他们的儿子分别是战神室犍陀和广受欢迎的象头神，代表开端与扫除障碍的迦尔希。大女神是被作为湿婆或毗湿奴的配偶来崇拜，或以她自己的权威形象，如杜尔迦以及残忍的迦利女神受到敬拜。杜尔迦是牛魔王的死敌，而迦利女神则必须以血献祭。因个人与团体所忠诚的对象、当地的传统与需要的不同，他们往往各自崇拜不同的神。

几百年来，这些重要的神都被供奉在大型区域神庙中受人们的崇拜，如西达姆巴拉姆便供奉着起舞的湿婆神，但更多的是供奉着主要神灵及本地神的规模较小的庙宇，以及路边的简易祭坛神社。在印度教的参拜活动中，种姓制度扮演着重要角色，一些神庙被高级种姓把持，由婆罗门祭司负责管理，而低级种姓的人们也有自己的神庙，如克拉拉的特延姆神庙，在这个神庙中举行宗教仪式时当地神附体到一位舞蹈者的身上，向当地社团显现。敬拜活动的中心活动或普迦仪式（puja）[②]就是向神庙神像所代表的神奉献祭品，或以向神灵贡献祭品的方式在瞻礼神像的行为中接受神的赐福。朝圣在印度教信仰中是十分重要的行为，即便需要长途跋涉，印度人也会参加朝圣。其中颇为引人注目就是每12年一次的在恒河与朱木那（Yamuna）河的汇合处举行的昆梅拉节（Kumbha Mela）[③]，它以遁世者和数百万人参加的游行盛况而著名。

47



南印度泰米尔纳都，汉比（Hampi）附近的室利·穆鲁甘（Sri Murugan）神庙中印度教男女神灵光辉灿烂的万神殿。北方的笈多帝国灭亡后，湿婆与毗湿奴崇拜于公元6世纪传播到南方地区。湿婆与本地神穆德法兰联系在一起，但是穆鲁甘还保持着一个独立且迄今完全的泰米尔神的形象。

① 分别为法螺贝、光环、棍棒与莲花，其座骑是一只大鸟。——译注
② Pūja 指的是祭拜仪式或献给神的祭品。普迦是印度教中向神祇膜拜的仪式。放假的第一天为吉祥天女祭拜日，晚上每家均点彩色排灯。——译注
③ 昆梅拉节（一译“贡普节”）是印度教最古老盛大的节日，也是印度教徒以沐浴为主要内容的朝圣活动。这个节日每隔12年轮流在印度教的四个圣地举行，为期一般为一个月。——译注

48

现代印度

现代印度的宗教信仰并非仅由印度自身的丰富遗产构成，同时还包括殖民主义、民族主义和现代化以及全球化的更广阔范围内的知识因素。“印度教”这个词直到19世纪才开始使用，印度教的身份认同——一定程度上是作为反对殖民化的反映——与印度人的民族主义结合在一起。尽管现代印度是一个融合了关于宗教、政治和民族的诸多思想的世俗化的民主体制，但是其中仍然存在某种统一的印度身份的观念。

在印度的欧洲人

印度与欧洲之间相互来往与影响的历史十分悠久。亚历山大大帝和他的军队曾远达印度（公元前327－前325年），巴克托利亚（Bactria）[①]曾历经希腊王国的统治（公元前250年）。印度南方地区与罗马有贸易联系，双方的宗教思想在古代社会可能就已相互产生过影响。但是葡萄牙人到来之前，欧洲对南亚产生的影响，人们完全无法感受到。1498年，瓦斯科·达·伽马[②]在克拉拉的海岸登陆，此时正处于维吉耶那伽罗帝国的全盛期，葡萄牙人很快就在印度建立了定居点，特别是在果阿（Goa）地区。葡萄牙人在克拉拉发现了一个叙利亚基督教社团（6世纪来到印度），但是直到16世纪40年代左右，才将开始在叙利亚基督教社团和印度人中推行一项规划严密的改宗天主教的计划。并非所有的天主教传教士都对印度教传统怀有敌意，很多人学习了本地人的语言，以期转变他们的信仰。如罗伯托·德·诺比利（Roberto de Nobili，1577－1656年），对印度的文献典籍产生了浓厚的兴趣，他从中找到了与自己的一神论观点相类似的理论。荷兰人、法国人和英国人继葡萄牙人之后也纷纷来到印度，起初是作为商人而非传教士，他们在香料贸易中展开了激烈的竞争，其中特别突出的是英国于17世纪初建立了东印度公司。

莫卧儿帝国是北部的统治者，但在奥郎则布（Aurangzeb，1658－1707年在位）统治之后，到1720年帝国便走向了衰落。在普拉西（Plassey，1757年）战役之中遭受罗伯特·克莱夫（Robert Clive）领导的孟加拉的纳瓦布（Nawab）[③]打击后，英国人趁虚而入，填补了权力真空。到19世纪中叶，英国的势力已经稳固地确立下来。1876年英国女王维多利亚成为印度的女王。不过，1857年英国人的权力受到了印度兵变的威胁，这次兵变被印度民族主义者称为第一次民族独立战争。哗变的原因很复杂，其中包括孟加拉军队中的拉吉普特人（来自拉贾斯坦[Rajasthan]的刹帝利阶层）对要求入伍的男性去海外打仗的征兵政策不满，以及一种失去地位和尊严的普遍的失落感。不过暴动发生的最直接起因是宗教性的。当时引进了一种新的来福枪——埃菲尔德式步枪，这种枪的子弹上被指控涂抹了猪油和牛脂。如果这件事属实，无疑是对穆斯林和印度教徒的

49

① 巴克托里亚王国，中国古称大夏。亚洲西部阿姆河与兴都库什山之间一古国。——译注
② 瓦斯科·达·伽马 1460?－1524年在世。葡萄牙探险家和殖民地行政官员。第一个航行到印度的欧洲人(1497－1498年)，他为葡萄牙在东方的贸易和拓殖开启了大门。——译注
③ 纳瓦布，巴基斯坦穆斯林首领的称号。——译注

极大侮辱，令人万分憎恶。印度士兵拒绝安装这种子弹，他们认为自己对英国统治者的忍耐已达到了极限。该子弹的反对使用者被捕入狱，因而点燃了兵变的火花。最终暴乱被平息，但是，英国殖民者却付出了昂贵的人力财力。在印度的殖民地历史中，这次哗变不但具有极重要的政治意义，而且也同样具有重要的宗教意义，因为这件事表明，以相同的理由反对共同的敌人——欧洲的基督教——的时候，穆斯林和印度教徒有可能联合起来。



图为在曼尼普尔的(Manipur) 英帕尔 (Imphal) 祈祷的纳加 (Naga) 儿童。该地位于缅甸东北部的边界地区。纳加人从未彻底地被印度教传统同化，此地存在相当数量的活跃的基督徒。

西方学术界对印度教的兴趣

除了一种特定的修辞辩论技巧外，来自殖民主义宗主国的政治家们对转变广大的印度教徒或穆斯林的信仰基本上不感兴趣（尽管某些教会的兴趣一定是有的）；与他们恰恰相反，相当多的欧洲学者却致力于深入研究印度教的教义。随着英国人的到来，学者们开始系统地研究梵文并为西方人解释说明印度教和佛教的教义。这些人即是"东方学家"，如威廉姆·琼斯爵士 (Sir Willam Jones 1746–1794)，查尔斯·威尔金斯 (Charles Wilkins, 1749–1836) 和托马斯·柯勒布鲁克 (Thomas Colebrooke, 1765–1837)，他们的著作构成了研究印度学的基本原则，奠定了梵语文献的语言学研究的基础。这一学科对于理解印度的宗教史，一直具有极为重要的作用。

同时，在德国、英国学术界，对于梵语哲学和语言学的兴趣仍然十分浓厚。威尔森(H.H.Wilson, 1789–1860)是牛津大学第一位博登梵文教授 (1832–1860年)，他的继任者是莫尼尔·莫尼尔·威廉姆斯 (Monier Monier Williams) (1860–1888年间任博登教授)。威廉姆斯关于梵语文献的著作，对西方社会深入了解印度传统思想具有极为重要的作用。他编纂的词典以德国学者奥托·波斯林克 (Otto Bothlingk) 和鲁道夫·罗斯 (Rudolph Roth) 的厚重学术成就为基础，学术界至今仍然在使用。关于西方对印度宗教的理解，最值得一提的是弗里德利希·马克斯·穆勒 (Friedrich Max Muller, 1823–1900)的著作，他编写了一系列多卷本的《东方圣典》(The Sacred Books of the East) (1879–1894年)，或许可以说得上已基本建立了比较宗教学的学术原则。大约在同一时期，美国出现了相当多的著名的梵文学者，其中包括朗曼 (C.R.Lanman, 1850–1941)。印度哲学对新英格兰先验论者拉尔夫·瓦尔多·爱默生 (Ralph Waldo Emerson, 1803–1882) 和《瓦尔登湖》(Walden)[1] (1854年) 的作者亨利·大卫·梭罗 (Henry David Thoreau, 1817–1886) 也产生了影响。

梵语和德国哲学

波恩大学的第一个梵文教席设立于1818年，由哲学家弗里德利希·史莱格尔 (Friedrich Schlegel 1772–1829) 执掌。在德国的浪漫主义运动中，印度教思想具有十分重要的作用，如弗里德利希·谢林 (Friedrich Schelling, 1775–1854) 将印度哲学中的一种形式——吠檀多派 (Vedanta)，视为一种与自己思想相似的唯心主义。德国哲学界对印度的兴趣一直持续到20世纪的小说家赫尔曼·黑塞 (Hermann Hesse 1877–1962) 和瑞士心理学家卡尔·荣格 (Jung 1875–1961)。

[1] 又译《湖滨散记》。——译注

印度的复兴

在英国的统治下，信仰基督教与信奉印度教思想的知识分子相互之间展开了交流对话，特别是在19世纪的孟加拉上层知识分子之间。在这段时期内，改革运动蓬勃发展，力图恢复印度沦为殖民地之前印度教所具有的辉煌状态。即便如此，这种运动还是吸收了源自基督教信仰独有的理性主义思想。这种“印度教复兴”哺育了20世纪的民族主义运动。

印度教复兴的倡导者是罗姆·摩罕·罗易（Ram Mohan Roy，1772-1833），他也被称为“现代印度之父”。罗易是一位受过良好教育的孟加拉婆罗门，他曾学习过阿拉伯语、梵语，甚至希腊语和希伯来语。当时他受聘于东印度公司。由于受到《往世书》的影响，同时还受上帝一位论（一种希望通过人生经验，而非固守教条来寻找真理的基督教运动）的影响，罗易认为神是一个无法言说的、超凡脱俗的存在，因此不能用神像来代表。宗教应该是一种理性的、合乎伦理的体系，道德法律必须理性地加以理解。为此，他强烈谴责自己所感觉和认识到的印度教（他可能是第一个用“印度教”这个术语去描述这些自古以来产生的丰富多彩的学说教义的人）中那些不合伦理道德的活动，例如童婚和寡妇殉葬等。事实上，他的思想对英国政府产生了影响，最终导致他们在1825年下决心禁止寡妇殉葬的制度。只有采取理智的、道德的宗教信仰，破除“迷信”，诸如偶像崇拜、相信因果报应（业）和转世轮回等，印度教信仰才可以改造印度社会。为了提倡这个目标，罗易创立了“梵社”。虽然罗易在访问英国的时候不幸逝世于布里斯托尔（Bristol），但是他的工作后继有人，如著名诗人拉宾德拉那特·泰戈尔（1861-1941）的父亲德宾特拉纳特·泰戈尔（Debendranath Tagore，1817-1905）和凯沙伯·钱陀罗·森（Keshab Chandra Sen，1838-1884）。森既反对偶像崇拜，也反对《往世书》和密教经典所产生的影响，他认为这些文献代表了印度教的腐败形式。

梵社的成员主要来自孟加拉地区受过教育的知识分子，而对普通民众几乎毫无吸引力。对梵社的核心内涵——民族主义思想深入展开的是一个广受欢迎的社团圣社或雅利安社（高贵之社）。雅利安社是1875年由达耶难陀·婆罗室伐底（Dayananda Sarasvati）所创建的，由于受到罗易的影响，他提倡回到纯粹的吠陀形式的印度教。这种纯粹的信仰形式拒绝偶像崇拜，同时也摒弃晚近时期产生的印度教的文献典籍，如史诗和《往世书》，但是却捍卫一个“纯洁的”印度教，反对基督教信仰。为培育印度人民的民族身份感，雅利安社做了很多工作，其中包括建立学校以倡导发扬吠陀文化，同时传授印地语（达耶难陀倡议把印地语作为一种民族语言）和梵语。雅利安社的活动在旁遮普邦尤其成功，他们所举行的一次“净化”仪式，成功地让那些已改信基督教以及已成为穆斯林的低级种姓民众重新皈依了印度教。这种仪式把属于“不可接触的”种姓的民众提到了高级种姓或“再生族”的地位。达耶难陀死后，雅利安社发生了分裂，一部分人坚持保守的信仰，另一些则要求“进步的”教育体制和取消婆罗门种姓的饮食规定[1]，认为这是落后的信仰体系的表现。

① 在传统的婆罗门教信仰中，祭司阶层都出自婆罗门种姓，为了保持“洁净”，他们不能饮酒、吃肉。——译注

罗摩克里希那和辨喜

雅利安社对印度民族主义政治的发展一直具有十分重要的作用，同时还对更晚近时期的印度教的民族主义思想产生了影响（如，潘迪特[1]·摩罕·马拉维亚[Pandit Mohan Malaviya]是雅利安社的一名成员，贝勒那斯印度教大学的第一位副校长，在1909年创立了印度大会党）。不过，另一个重视普遍主义思想、提倡苦修的社团也起到了十分重要的作用。这个团体的发起人就是罗摩克里希那（1836-1886），他是孟加拉的一位神秘主义者，宣称一切宗教信仰同一。尽管出生于一个信奉毗湿奴教的婆罗门家庭，罗摩克里希那却皈依了残忍的女神迦利，成为难近母的一名虔诚信徒。他担任了加尔各答附近一个迦利神庙的祭司一职，在神庙中他曾视见无数的幻象，并体验了迷醉于一种独特的意识状态或称三昧入定状态。通过他的无数体验，罗摩克里希那宣称世界上各种宗教信仰的目标和来源都相同，一切宗教信仰都是通向同样永恒的、不可分割的需要体验的知识和极度喜乐。

罗摩克里希那的思想吸引了很多有学识有教养的孟加拉人，其中便有一位年轻人遁世修行，改名为辨喜（1863-1902），后来获得了斯瓦米（Swami，大师、哲人)的头衔[2]。罗摩克里希那及其宗教合一思想的虔诚弟子辨喜在全印度境内游历，后到达印度最南端的科摩罗（Cape Comorin，目前该地有一个神庙），在那里的一个小岛上冥思，体验了三昧入定的状态，其思想以罗摩克里希那的信仰为基础并使之定型化，他还决心传播他所心见的有关印度教的幻象。辨喜提倡一种新式吠檀多思想，宣称神的本质存在于个人的内心，人们只要实践印度教信仰就可以识见这种神性。这种把神性看作个人与他人的内在本质的认识，有助于推动全世界人类社会的和谐共处。1893年辨喜前去参加了在芝加哥举行的世界宗教大会，大会给他留下极其深刻的印象，而且也对他在印度之外的世界中提倡印度教以及把印度教发展成一个“世界性宗教”的活动产生了重大影响。1895年，辨喜在纽约成立了吠檀多协会，在他返回印度时又成立了僧侣团即罗摩克里希那传道会。这个传道会特别强调善行，把善行视为业瑜珈（karma Yoga)[3]。辨喜对西方世界了解印度教学说、了解东方在某种程度上更“精神化”的观念产生了极大影响。尽管这种新吠檀多与中世纪哲学思想或严密性的讨论区别很大，印度社会的中产阶级还是普遍接受了他的印度教思想。辨喜的学说不仅将印度教提升到一个世界性宗教的地位，还对印度是一个独立国家的思想的发展产生了巨大影响。这种思想完全契合了很多印度人的内心所想。

圣雄甘地和独立运动

辨喜的新吠檀多思想在当代印度教中一直具有重要影响，不过其影响在印度民族主义的发展和圣雄甘地（Mahatma[4] Gandhi，1869-1948）的思想中尤

① Pandit，意译为“梵学家，博学者”。——译注

② 原名纳伦德拉那特·达塔（Narendranath Datta），后改名Vivekananda即辨喜，音译维韦卡南达。——译注

③《薄伽梵歌》提出的三种解脱方式之一。指不为外界所动，不念结果，无私忘我地履行自己的职责以实现人与神的结合，达到解脱。——译注

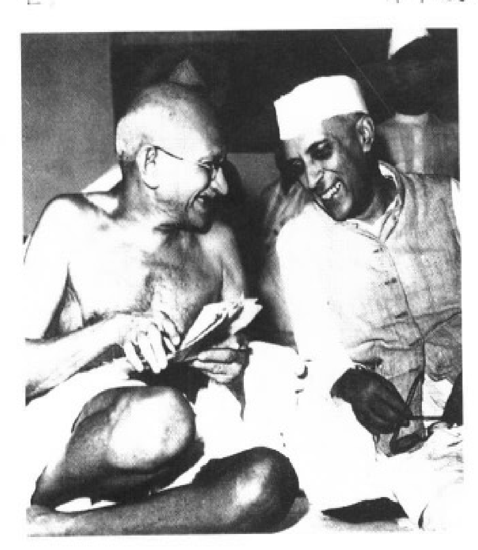
④ 音译玛哈特玛，意思是“圣雄”。——译注

其突出。甘地出生于一个虔信毗湿奴神的商人家庭，曾受到毗湿奴教思想的强烈影响，同时还接受了耆那教、基督教和伊斯兰教义的广泛影响。他曾在伦敦学习法律，后来到南非工作，以律师为职业工作了二十多年，他就是在南非工作期间形成了自己的非暴力哲学和通过消极抵抗以求变革的思想。1915年返回印度后，甘地参加了民族主义运动，并采用非暴力的途径为印度获得独立而不懈努力。在阿美达巴德（Ahmedabad）之外成立的阿什拉姆（ashrams）[1]或称宗教团体中，他提倡发展棉织品工业并有组织地消极抵抗英国的统治，其中包括抵制盐税，因此激励人们发动了著名的向海边进军的游行，甘地及其支持者象征性地从海岸捡拾盐粒，以此表示对英国食盐法的蔑视。甘地成为印度国民大会（印度国大党成立于1885年，1920年成为全国性的政党）的领袖以及民族斗争的代言人，民族斗争最终导致印度于1947年独立及1950年制定《印度共和国宪法》。

继辨喜之后，甘地也把真理看作神，这个神既为至上的存在，也是自我。一切生物都统一于一种共同的精神本质，这种本质必须以和谐与非暴力来体现。非暴力乃是真理的一种显现，采取消极方式抵抗政治压迫即是掌握了“坚持真理”（satyagraha）[2]的方法。甘地将这种观点视为争取印度成为独立的民族国家的斗争的核心思想，这种斗争就建立在“真理与爱或非暴力”的基础之上。非暴力是甘地哲学思想的核心内容，因此他对1947年印度与巴基斯坦分治所导致的印度教徒、穆斯林和锡克教徒之间的冲突而深感忧虑。非暴力是一切问题的关键，实现非暴力状态将使人人获得幸福（sarvodaya，萨尔乌达耶）[3]。然而，要想非暴力绝非易事，涉及到努力控制直觉、抑制冲动的情绪，特别是性欲和怒火，同时还要提倡公平公正的思想。梵行（brahmacarya）是甘地思想的核心要点，不仅对他自身而言，而且也是一种控制迅速膨胀的人口的方法以及体验神的一种方法。实际上，甘地受到了印度传统的苦修思想的深刻影响，传统思想认为独身净行可获得极大的精神力量。

“人人幸福”最突出的一点就是解放“不可接触者”。甘地称这些低种姓群体为“神的孩子”，这些人目前正在抗议抵制使用这种称呼，而倾向于采用达里特（dalits，被压迫者）一名。甘地认为解放不可接触的贱民群体就意味着对印度社会的改造，尽管印度独立后依然存在对低级种姓的歧视现象，但是他的思想无疑对制定取缔“不可接触的贱民”的法规产生了实际影响。实际上，甘地并不反对种姓制度，他提倡回到正统的以梵行为正法规范的理想社会状态即婆罗门式印度教时期。他认为，这是根据职业分工对社会进行区域化分的一种途径。甘地所提倡的印度教，与罗易和其他改革家一样，是一种重视伦理道德的宗教。宗教仪式与崇拜代表神的偶像，远不如普遍的道德规范、非暴力及坚持寓于一切生命内心的永恒真理那样重要。甘地被一个军事印度教民族主义者刺杀，此人是RSS（Rashtriya Svayam Sevak Sangh，民族服务团，成立于1925年）的一名成员。与国大党提出的宗教与教育分离政策不同，民族服务团极力提倡民

1946年，甘地和贾瓦哈拉尔·尼赫鲁在一起，此时正值印度获得独立的前一年。尼赫鲁后来成为印度第一任总理；甘地在1948年遇刺身亡。



① 阿什拉姆，指印度教徒在乡间的供沉思冥想的小舍。——译注

② 又译“把握真理”，甘地曾创作《真理的把握》（satyagraha）一书，具体阐述他的非暴力不合作与消极抵抗的策略与思想。——译注

③ 萨尔乌达耶是甘地所提出的一个“人人幸福”的社会之名，即通过实行“非暴力”的和平共处便能实现的美好社会。——译注

族主义，宣扬说印度根本上就是一个印度教国家。尽管民族服务团并非政党，只不过是一个文化组织，但是它已将印度教徒的利益置于全体穆斯林、基督徒和共产主义者之上，对很多印度政党产生了影响，如印度人民党(Bharatiya Janata Party，简称BJP，成立于1980年)，就已经开始宣扬印度教民族主义。印度人民党（BJP）和民族服务团在全印度都颇具吸引力，而其它民族主义团体基本上都是区域性的。如马哈拉施特拉邦（Maharashtra）地区的湿婆神军（Shiv Sena），宣称要突出印度教徒的利益，反对"外国的影响"，并宣布对在孟买反穆斯林的暴力事件负责。宗派主义的紧张局势和冲突一直没有停止过，单在20世纪末便发生了令世人震惊的两起事件，即总理英迪拉·甘地（1917–1984）遇刺事件，她被自己贴身卫兵中的几个锡克教徒所杀；另外就是1992年阿踰陀（Ayodhya）的一座古老的清真寺被炸毁，据说因为它的修建之地乃是毗湿奴的化身之一——罗摩的出生地。这两起事件之后，不同的宗教信徒之间又相继发生了许多暴力事件。

全球性的印度教与印度本土的印度教的民族主义截然相反。它将重点放在自己所认为的共同的精神价值方面，如社会公正与和平。与印度教复兴的精神及甘地的学说十分接近的是，这种潮流坚持认为，印度教信仰中包含了为人类提供的最古老的启示。当然在全球性印度教和本土印度教的民族主义之间也存在相互联系。特别是在侨居国外的印度人之间，这种联系与交往就更频繁。全球性的印度教在当代世界之所以重要，是因为印度教信仰的许多因素对那些置身于印度教文化之外的人们，也具有十分广泛的实用性。古鲁（精神导师）、冥思、瑜珈和虔信都可以从西方社会中发现其独有的方式，同时这些因素在得到全新的阐释后，又以新思想的方式反过来对印度本土的印度教信仰发生影响。西方社会的思想和运动为印度教打上了自己的烙印，其中特别突出的就是印度女性主义及声势浩大的妇女运动的发展。



1987年前印度民族主义组织印度人民党（BJP）的支持者在德里举行的集会。



耆那教

（印度非婆罗门教的一派）

保罗·邓达斯



耆那教

耆那教产生于公元前8世纪至前7世纪左右的恒河盆地，面积大致与现代的比哈尔邦相当。“Jaina”（西方演化为Jain）是一个梵文词汇，耆那教即源出此名，意思是追随被称为“耆那”（Jina，征服者，胜利者）的全知全能的导师们的信徒，亦即耆那教徒。这些导师的征服激情和理智可以使他们获得开明和觉悟，尔后从生死轮回中获得解脱，达到一种被想象为具有知识和能量的纯净的极乐状态。因为在其一生中，每位耆那导师都要创建由男僧、女尼、俗家善男信女所组成的团体，因此他被形象地称为跨越再生之河的“浅滩”（梵语为“*tirtha*”）。每位耆那普遍被称为蒂尔丹嘉拉祖师，即“浅滩的创建者”。

历史背景

耆那教认为，在世界的每个时代都曾出现过蒂尔丹嘉拉祖师，相继有24位（每位祖师都与某一种动物相联系，并把它作为一种幸运物或图案标志），他们的出现被想象成一个做着向上或向下运动的持续旋转的轮子。不过，学

参拜者们在巴胡巴利(Bahubali)的巨石雕像脚下供奉一盏灯，地点是在斯拉瓦那·贝尔戈拉(Sravaṇa Belgolla)的耆那教圣地。根据天衣派耆那教教义，巴胡巴利是在大雄(目前的祖师是蒂尔丹嘉拉)时代第一个达到精神解脱境界的人。传统上，要奉献八种物品：水、檀香、花、熏香、灯、米、糖和水果。

者们认为，只有最后两位祖师巴湿伐[1]和大雄[2]才是真实的历史人物。这两位祖师都生活在北印度地区，处于社会政治生活剧烈变动及宗教信仰深刻变迁之时。古代的田园乡村生活模式的核心在于印度-雅利安祭祀礼拜仪式以及讲解与阐释著名经典《吠陀》文献（约公元前1200——前800年），这种生活模式与婆罗门祭司阶层的权威逐渐被城市化和享有空前权力的国王把持的新型国家体制所取代。巴湿伐和大雄祖师所遵行的遁世修行的生活方式，正是对这个时期社会的动荡和知识的不确定性所做出的普遍反应。

由于没有流传下来的关于巴湿伐的第一手记录资料，我们只能根据较晚近的资料重新勾勒他的形象。最确切的一点，就是他大约生活在公元前8世纪到前7世纪期间。和所有的蒂尔丹嘉拉一样，巴湿伐被描述成一位王子，他在盛年时期便放弃了世俗生活，成为一名四处游历的苦行僧，经过一个时期的严格苦修之后，终获证悟，达到了解脱生死轮回的顶级状态。他的教义中似乎已经包含一种宇宙哲学观以及一种核心在于不杀生、不欺诳、不偷盗、戒私财的道德规范。这种道德规范再加上不奸淫，就是大雄对所有耆那苦行僧所提出的五大誓言，直到今天它们还被教徒们所遵奉。

大雄通常被视为耆那教的创始人，但是更合情合理的观点是他可能仅为巴湿伐教义的传播者。传统上认为他生活的年代是公元前599年—前527年，不过这个时间也有可能被提前了整整一个世纪。在相当长的时期内，耆那教经典中不断产生大雄的传记，不过有关的所有内容只是基于一种可靠的历史核心内容。

在举行了得到因陀罗称赞的盛大的皇室献祭典礼之后（因陀罗是一位印度-雅利安神，耆那教徒认为他统治众神），大雄降生，成为国王悉达特（Siddhartha，请不要与佛陀之名混淆）和王后特莉萨拉拉（Trisala）之子，王后曾梦见各种预示吉兆的物品——如一头象和一把阳伞——根据印度的传统预兆，这些说明将要出现一位伟大的君主或卓越的宗教领袖。男孩起名符驮摩那（Vardhamana，增加之意），因为自他出现于母亲的子宫中起，这个家族的财富就一直在增加。

30岁的时候，符驮摩那确信人类的存在毫无价值，于是弃世出家，成了一名行乞漫游者。从此刻起，他就成了大雄即“伟大的英雄”。12年间他一直过着极为严苛的苦修生活，早期曾丢弃衣物裸体修行。经过无数值得称赞的、热诚的非暴力行为之后，他最终得道，恰与其天命相契。耆那教的学说中将大雄的觉悟成道说成是获得了过去、现在、未来的囊括宇宙万物各个方面一切生命的全面智慧。成道后，大雄便开始着手创建耆那教社团。其中最重要的事件就是他成功地转变了11位婆罗门的信仰，这些人后来成为耆那教苦行僧团的领袖和永恒圣典的解释者。圣典是根据大雄的教义，采用古印度半摩羯陀语（Ardhamagadhi，一种不同于婆罗门祭司所用的梵语形式）编写而成。最后，在约三十年的行乞生活之后——其间不时因躲避雨季而中断——大雄根除了他的业[3]（在耆那教中，业指依附于灵魂[Jiva，命]的物质，因此最后灵魂获得释放的状态就称为解脱[moksa]），在一次冥想修行时仙逝于今天比哈尔邦的帕瓦镇（Pava）。

教义

大雄的基本学说源于他对世界的理解，他认为世界的苦难是由强加于灵魂之上的暴力所导致的，灵魂以化身的方式生活于各个层次的存在，暴力妨碍了个体生命的内在固有精神潜能的开发。减小此种暴力、最终从再生的轮回中获得解脱的途径，就是平息个人体内的这种意识，尽可能地通过离弃群居社会及其物质影响来减少行动。因此耆那教的教义突出强调对一切生物采取非暴力（ahimsa）行为的重要性，具有明显的禁欲苦行特征。素食主义是贯穿耆那教历史的重要表征。

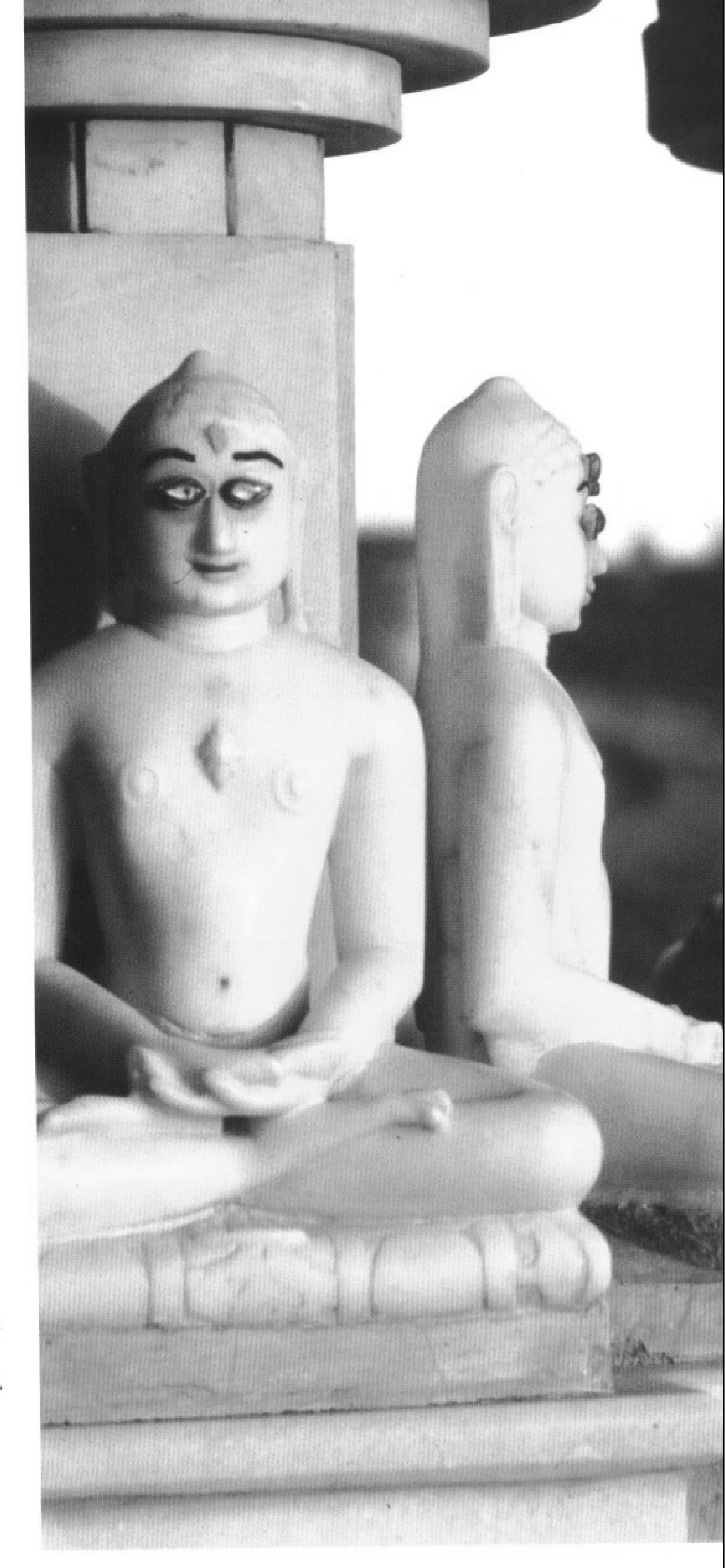
① 又称巴湿伐那陀（Parsvanatha），natha意思是“祖师”。——译注

② 原名符驮摩那，汉译佛经中称之为“尼乾陀·若提子”（Nigantha Nataputta，意译为“离系亲子”，即摆脱束缚者）。他成道后才被尊称为大雄。——译注

③ 耆那教认为阻碍人们获得解脱的共有八业：遮盖智慧者为愚业；遮盖正见者为不见业；凡生苦乐者为受业；遮盖正信者为痴业；决定生命长短者为寿业；决定个人特质者为名业；决定种姓、国籍者为种业；决定性力者为遮业。——译注

耆那教的本质特征

耆那教是一种把人类及其关怀置于核心地位的宗教教义。它提出，宇宙是永恒的，因此并无造物主。但是在人类世界之上的一系列天堂中又确实存在神灵，可是神灵对人类世界毫无影响，而且它们自己最终也不再为神，并将如此重生。



耆那教的教义描述构成两种体系的实体：命(the Jiva)——即灵魂（它的原初形式以绝对的智慧、能量和极乐的幸福为特性）；非命（non-Jiva）——以运动和静止为特性的原子[①]，与其他的天体要素共同构成命（灵魂）所在的物质世界。耆那教提倡一种精神修行的途径，这样便可以使灵魂摆脱业的影响（由于暴力杀生行为而漏入到灵魂之上的），从而使灵魂从生死轮回中获得解脱，使它们重新获得那些位于宇宙顶端的解脱者世界之中的原初特性。

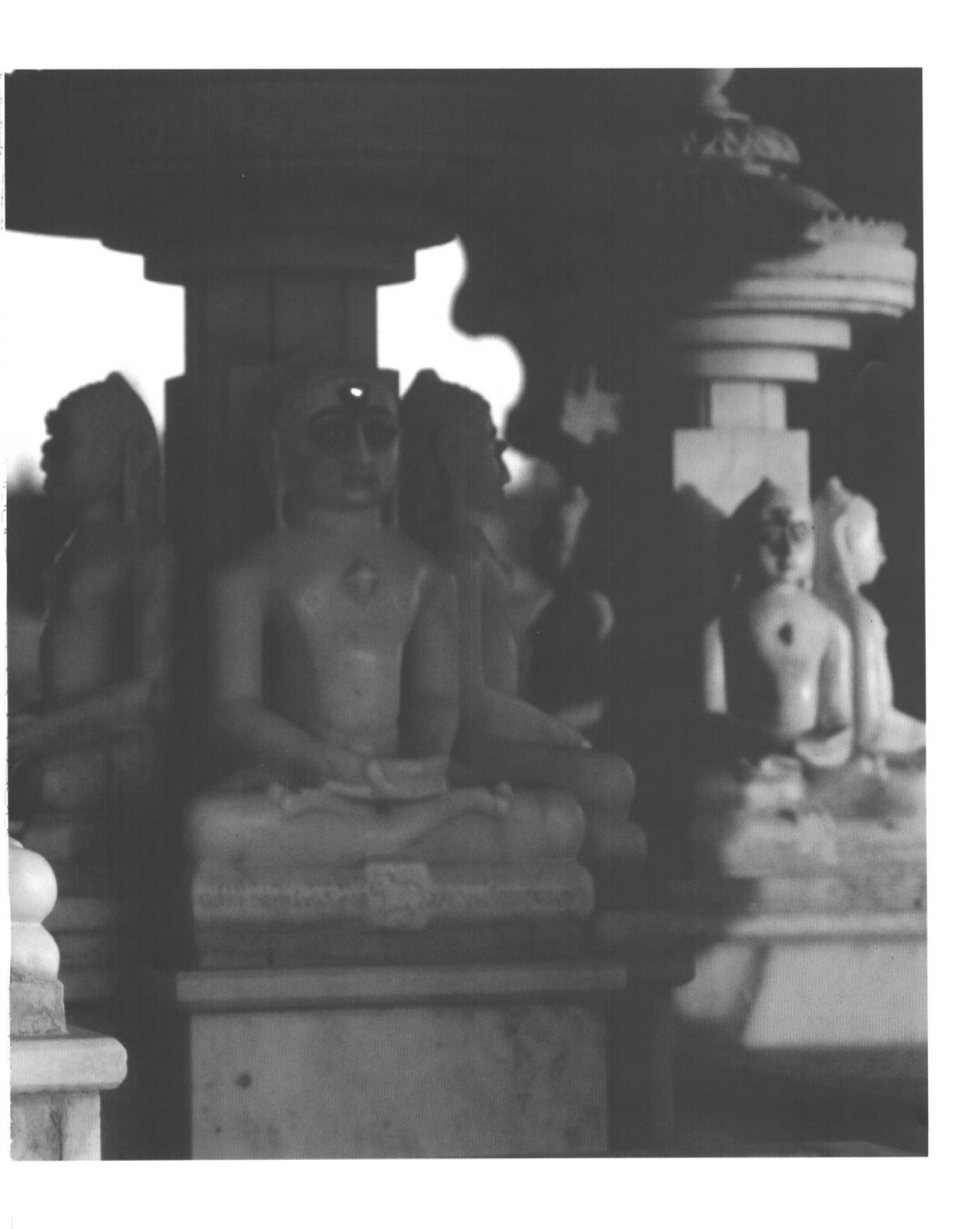
对所有的耆那宗派而言，三昧沉思(Samayika)[②]是最核心的共同概念，指的是一种在48分钟之内摆脱一切行动、进入沉思之境的修行方式。在盛大的宗教场合，所有的耆那教徒都要利用“五敬”密咒，以此向获得解脱的灵魂和蒂尔丹嘉拉祖师以及导师、教导者和僧侣们表示敬意。

庙宇的最深处供奉着祖师像，作为耆那教途中所结的累累硕果的象征，祖师像可供信徒作精神崇拜之用，也可供奉物质祭品。

将所有耆那教徒团结在一起的节日就是大雄诞生节，盛大的庆典活动大约在3月末或4月初举行。

夏特伦加亚山（Shatrunjaya）寺庙中的雕像。耆那教的庙宇中通常要安置一位祖师的塑像供人们参拜，它如同神像一般。人们认为偶像崇拜可以帮助冥思修行，但是也有一些教派反对偶像崇拜。

① 又称“极微”。——译者
② 即梵语的samadhi。



公元纪年初期的发展

最初耆那教信仰可能仅是以苦修为本，作为获得精神拯救的一种途径，只被出家的僧尼所信仰，不过后来它迅速地漫延到了世俗信徒阶层，形成了一种成熟而完备的复杂的宗教文化。随后耆那教又越过其最初局限的东印度地区，沿着十分稳定的贸易路线向印度次大陆西部及南部地区传播。

在位于德里以南的曼苏拉城（Mathura），人们发现了耆那教传播到印度西部地区的最重要的早期证据。当时的曼苏拉城是主要沙漠路线交叉点上的一个重要补给站。在曼苏拉城所进行的考古发掘证明，早在大约公元前1世纪就已经存在虔诚崇拜祖师像的偶像崇拜，同时铭文还表明，当时还有耆那教的俗家信徒与供养者，他们大部分出身于富有的资产者家庭。

大雄祖师逝后近千年的时间里，耆那教一直处于相对统一的状态之中，这一点可以从《真理证得经》中找到最清楚的明证，由导师乌玛斯瓦提（Umasvati，约公元4－5世纪）[①]所作的关于教规与实践活动的一部文献汇编。在这部著作中，乌玛斯瓦提详细阐释了“三宝”思想——正信、正知、正行，指明了获得解脱之途径。但是耆那教产生了早期就已出现的不同领域互有争执的迹象，最终导致宗派分裂，形成了两个互有歧义的派别：即白衣派（Śvetambaras）与天衣派（Digambaras）。

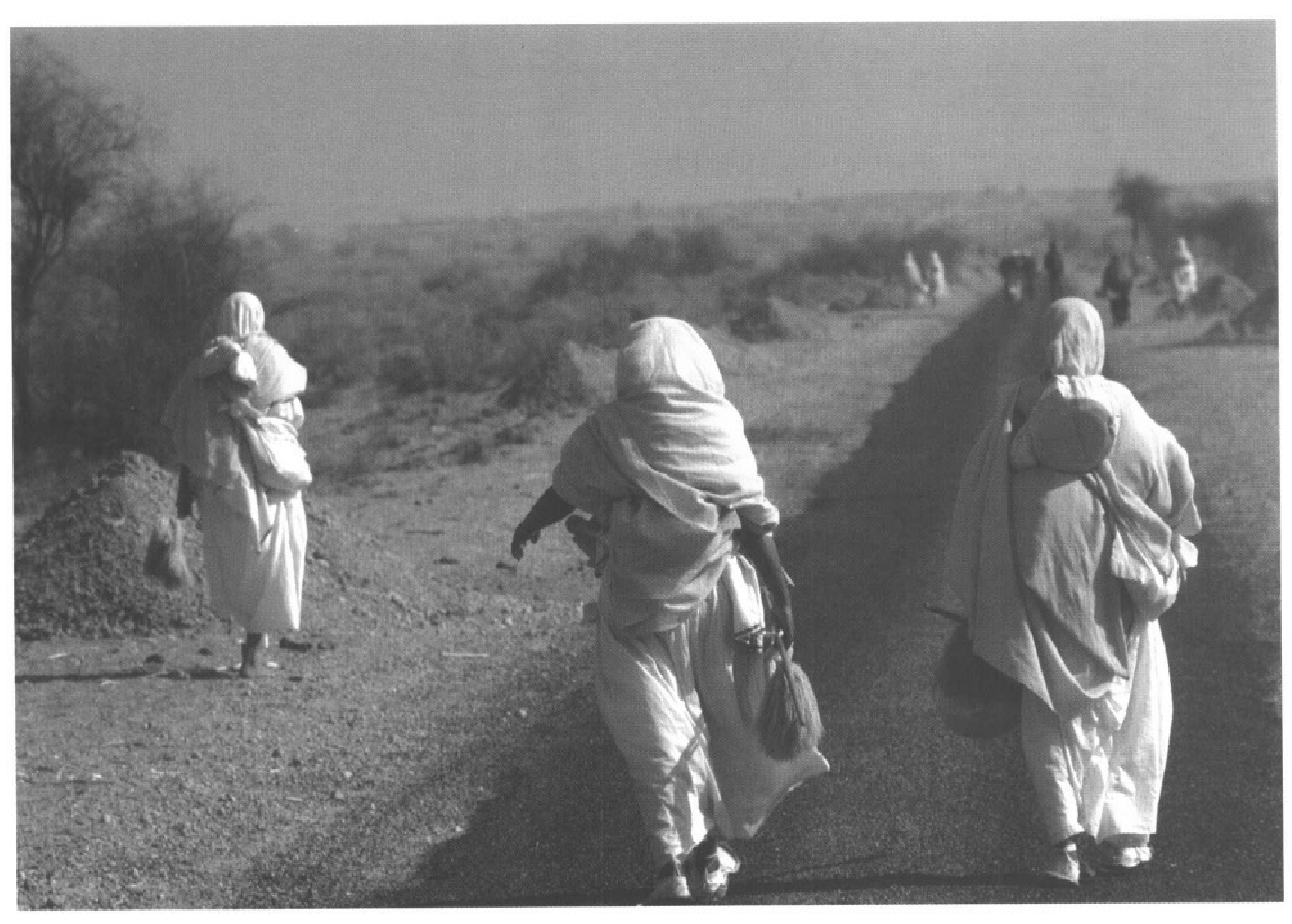
存在争议的主要问题就是苦行僧是否应该穿衣。古代经典在僧侣是否应该裸体修行以表明他们完全弃绝尘俗人世，还是应该穿长袍修行这个问题上始终是自相矛盾的。耆那教的这两个派别在公元5世纪左右已初露端倪，一直延续至今：尸吠坦陀罗派，穿衣的“白衣派”信徒认为，苦行僧可以穿长袍；而底甘婆罗派，亦即以天为衣的“天衣派”则坚持说真正的僧侣必须裸体修行。他们之间还存在其它不同见解，如天衣派僧侣否认妇女的灵魂获得解脱的可能性。但是这一派仍有女尼存在，而女尼们也接受女性必须转世为男身才能获得灵魂升华之类的观点。但是天衣派也认为，今世已为男性者也有可能下次转世为女身。

中世纪初期，这种宗派分裂现象进一步加剧，逐渐形成了耆那教不同教派占据不同地理区域的现实。裸体修行的僧侣及其俗家供养信徒在南大陆占据主导地位，而白衣派僧侣及为其提供资助的俗家信徒则主要生活在北方与西部地区。与白衣派分裂之后，天衣派的观点更趋极端：他们甚至拒绝承认5世纪的某一时期白衣派僧众在伐腊比城（Valabhi，即目前的古吉拉特邦西部地区）举行的秘密集会上确立的结集经典的权威性。同时他们逐渐形成了自己的教义经典，公开宣称这些才是以真正的古代流传下来的文献为基础编纂而成的，它们所用的乃是著名的本地方言半摩羯陀语。千年以来，伟大的导师诸如库达库达（Kundakunda，公元纪年初期？）、萨曼塔帕德罗（Samantabhadra，公元5世纪）和阿迦楞迦（Akalaṅka，公元8世纪）进一步发展并保证了天衣派耆那教的文献经典，使之成为一个宗教性与知识性合一的完整体系。最突出最卓越的大师当属白衣派的师子贤（Haribhadra，约8世纪），他所创作的作品至今在广阔的知识领域内仍然具有一定的权威性。

金月与鸠摩波罗

位于北方和西部的白衣派的耆那教徒并不像南部的天衣派教徒那样与统治王朝产生密切联系。不过他们的领袖，也偶尔与对耆那教表示同情的国王结成较密切的关系。这些导师中最著名的就是大名鼎鼎的师尊金月（Hemacandra，1089－1172），他是一位宫廷的学者，也是古吉拉特的索楞喀（Caulukya）王朝的两任统治者西特拉吉王（Siddharāja）及其侄子鸠摩波罗(Kumārapāla)的导师。金月对耆那教教义所做的重要的概括《行为论》（Yogasāstra），就是为指导鸠摩波罗作为耆那教的俗家信徒如何才能过一种虔诚生活而作。据说，年轻的王子实际上是在金月的协助下，才得以在其叔父西特拉吉死后获得王位的。

① 斯瓦提的意思是“导师”。乌玛斯瓦提的著作《真理证得经》（或译《入谛义经》）是白衣派和天衣派都承认的经典。——译注



白衣派耆那教的女尼在去往拉贾斯坦（Rajasthan）朝拜的途中，她们身穿白袍非常醒目。每位女尼均随身携带一把扫帚，这是教义所允许她们拥有的极少数物品之一。女尼席地而坐之时，就用扫帚驱赶小昆虫以确保它们的生命安全。白衣派的女尼在人数上远远超出了苦行僧之数，比例约为3：1。

（天衣派的萨曼塔帕德罗大师和白衣派的师子贤大师都与佛教导师同名，但并非同一人。）

中世纪南印度的皇室支持

在中世纪期间，天衣派耆那教徒经常得到南印度皇室家族的资助。这些统治者可能被耆那教征服精神的无畏行动所吸引，这种征服精神是很多耆那导师传教思想的形象特色，如多次被提及的耆那教苦行僧们的狂热的英雄式的征服热情。天衣派僧侣常常成为优秀国王的导师。最著名的就是卡纳塔克（Karṇaṭaka）地区强大的统治势力拉什特拉库塔王朝的君主阿莫加瓦尔沙（Amoghavarṣa，9世纪）。耆那西拿大师（Jinasena）就是阿莫加瓦尔沙的导师，他创作了天衣派耆那教最重要的文学作品之一，名为《阿迪普拉纳》或《元初智慧之书》（The Lorebook of the Beginning）。这部作品既是一部始自这个世界产生之初的耆那教的传奇历史，也是为信奉耆那教的君主所编写的一部君主修行手册。

天衣派耆那教不可能与远南地区的政治势力一直保持密切的关系，于是在狂热的印度教信仰的冲击之下逐渐消亡了。到12世纪时，它已经沦落至社会政治生活的外围。与此类似，天衣派耆那教在卡纳塔克地区也逐渐地失去了皇室的支持，在12世纪开始的军事化印度教勇士湿婆运动中遭受严重迫害。很多天衣派耆那教徒改信了印度教，不过他们远未达到生活在大陆最南端（今天的泰米尔纳都地区）的耆那教徒皈依印度教的严重程度，仍然信仰祖

先所信奉的耆那教的人们仅在极少数地区具有影响力，如南卡纳塔克的沿海地区。

现代耆那教的发展

贯穿耆那教全部历史的显要主旨就是重视虔诚地崇拜祖师像并举行神庙仪式。但是也有一些信徒对偶像崇拜表示不满，部分原因是由于最古老的经典中并未提到崇拜祖师像，还由于优秀的耆那教导师往往更重视宗教信仰中的神秘因素。这些反对偶像崇拜的趋势，尤其对白衣派耆那教徒具有巨大的冲击力。在最近的几个世纪里，白衣派内部已经相继出现了两个要求改革的重要派别。

15世纪时，古吉拉特邦一位名叫郎迦（Lonka）的俗家信徒断定在耆那教信仰中庙宇和偶像不应扮演任何一种角色，认为当时耆那教僧侣的实践活动都是腐败而堕落的。郎迦及其支持者是17世纪出现的反对偶像崇拜的斯塔纳迦瓦西派的先驱。这一派之所以被称为斯塔纳迦瓦西派是因为，其成员在漫游苦修期间，一般暂住在门廊或厅堂中，而不使用白衣派其他成员所常住宿的庙宇建筑。

斯塔纳迦瓦西派不但反对偶像崇拜和一部分经典，还认为出家僧尼在任何时候都应该用一种纱布遮口。这是坚持彻底的非暴力（不杀生）原则的一种表现，因为耆那教教义提到，呼吸时稍微不慎就会伤害空气中的微小生命。尽管

耆那教庙宇建筑群，位于古吉拉特东南部的巴利特那(Palitana)地区的萨特龙贯亚(Shatruninya)山。耆那教庙宇的设计往往异常精美，被认为是萨玛斯伐撒拉纳(Samasvasarnna)的复制品，萨玛斯伐撒拉纳是集会24位创教祖师神像的宫殿。庙宇的修建和维护都由耆那教的世俗信徒资助，他们很多人是相当成功的商人和贸易家。



从人数上来讲，斯塔纳迦瓦西派属于耆那教的一个小支派，但是在印度各地都可以发现这一派的成员，他们的重要活动中心位于旁遮普和古吉拉特。

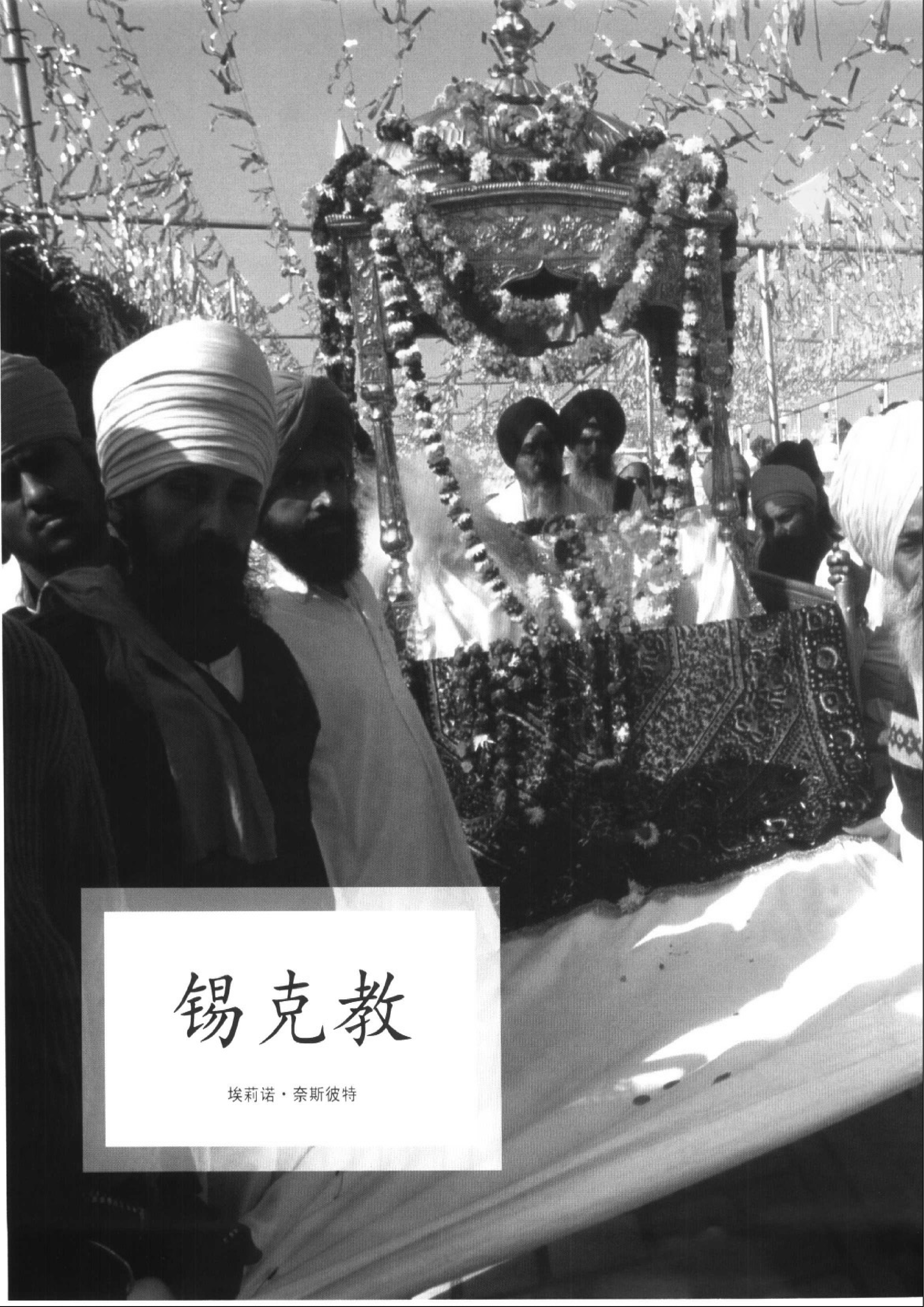
反过来，在斯塔纳迦瓦西派内部又崛起了提倡宗教改革、反对偶像崇拜的另一个支派特罗般提派（Terapanthis）。此派创始人是毗罕吉（Bhikhanji），后被称为阿卡亚·皮克斯（1726–1803），他来自马瓦尔的沙漠地区，即今天的拉贾斯坦地区，这一派所有的领袖都将继承谱系并能追溯到皮克斯。起初毗罕吉属于斯塔纳迦瓦西派，他认为本派信徒行为怠惰懒散，因此反对其不奉经典的态度，在经典问题上采取了比较正统的保守态度，倡导实行耆那教严苛的苦修活动。与斯塔纳迦瓦西派相同，特罗般提派的僧尼也戴口罩，但是其外形设计为长方形。此派的名称特罗般提（Terapanth，panth意思是“路，途径”）源于——根据各种不同的说法——最初毗罕吉的信徒只有13名僧侣和13名俗家信徒的事实，或是因为人们认为此派遵奉耆那教的13种主要戒律。

尽管从真正的信徒人数的角度而言，特罗般提派耆那教是一个相对较小的教派，但是其教派领袖却时常获得较高的公众声誉，特别是由于在印度独立以后，他们一直努力激励耆那教徒在政治和商业生活中采取更道德的负责任的态度。

无论是白衣派耆那教还是天衣派耆那教，崇拜祖师偶像的苦行僧团体在18世纪和19世纪的大半时间内都有人数急剧缩减的情况，那时很少有人接受圣职成为出家僧侣。不过，20世纪期间发生了一次大概可以称之为“传统的”耆那教的复兴运动，白衣派苦行僧尼的人数大大增加。与此同时，天衣派僧众人数也有所增加，但比起白衣派，其僧尼增加之数还是相当有限。同时还出现了以耆那教的神秘主义关怀为核心的另一种形式的宗教狂热思想。最突出的人物大都是原属天衣派的白衣派俗家信徒室利曼德·罗阅明月（Śrimad Rajacandra，1867–1901）的弟子，信奉其内心自我趋向（innermost-self-oriented）学说，他对年轻的摩罕达斯·甘地（Mohandas Gandhi，后改为圣雄甘地）产生了一定程度的影响，不过历时不久。现代耆那教令人产生兴趣的另一种因素是迦吉斯瓦米般提派，其创立者是迦吉·斯瓦米（1889–1981）是前斯塔纳迦瓦西派的一位僧侣，他提倡一种以师尊库达库达（Kundakunda）的神秘主义作品为根源的新天衣派宗教思想。

侨居国外的耆那教徒

印度西部的很多耆那教徒沿着古老的贸易路线移民到东非地区，又因20世纪60年代的动荡不安的政治局势，他们再次移民来到了英国（到20世纪末为止，耆那教徒的人数约有三万人）。在北美洲的特殊的职业领域中，目前也可以看到越来越多的耆那教徒（约十万人）。在这种背景之下，相当多的耆那教徒，特别是年轻的一代可以毫无阻碍地呼吁学习古代经典、发扬光大耆那教信仰，宣传西方社会普遍认同的素食主义与环境保护思想，并以此作为加强他们的信仰认同及其现代性的一种途径。



锡克教

埃莉诺·奈斯彼特



锡克教

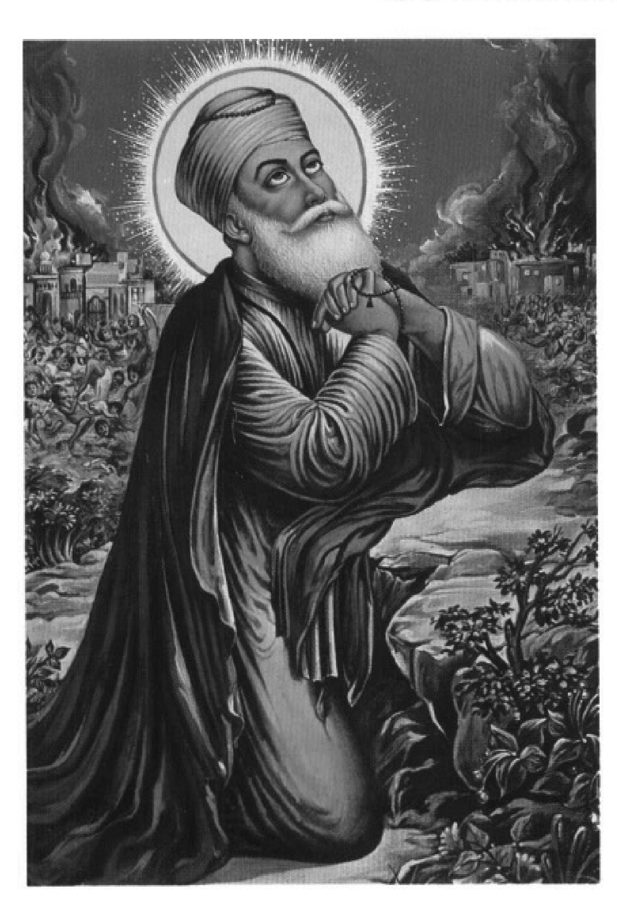


锡克教产生于15世纪后期，是源于北印度的旁遮普邦的一种宗派学说，其信徒（锡克教徒）也称古尔马特（Gurmat，即古鲁祖师的教导）或锡克（Sikhi，门徒）。锡克教作为一种宗教信仰，是以其十位精神领袖所阐发的宗教思想为基础发展而来的。要理解古鲁祖师们的学说和教义，必须先从古鲁那纳克（Guru Nanak，1469—1539）创作的赞歌中所能领悟到的思想开始谈起。那纳克是锡克教的创始祖师，在他之后还有九位古鲁祖师。

祖师那纳克及其后继者

在将印度与巴基斯坦隔开的边界线两边，各是一个大型的农业邦，均称旁遮普邦。在1947年印巴分治以前，这两部分原为统一的区域。关于那纳克的一生，资料十分有限，不过据我们所知，他出生于旁遮普目前属巴勒斯坦的今名那纳克村（Nankana Sahib）的一个地方。大约在1499年那纳克经历了独特的宗教体验，之后便放弃了从前的生活，宣称“不存在印度教徒也没有穆斯林”。《生平的见证》[2]是关于古鲁那纳克的生活故事，其中包括他受召唤进入神的存在的体验，还讲述他为了与众人分享他的幻象，并向虚伪的误导众人思想的传统习俗提出挑战而放弃了一切名利地位。

描绘作为锡克教十位祖师中的创始祖师古鲁[1]那纳克（1469—1539）的一幅传统画像。当时他正在苏尔坦普尔·洛底（Sultanpur Lodi）做工，受到神召唤。



古鲁那纳克曾四处游历多年，在定居卡塔普尔（Kartarpur，目前位于印度境内）和建立社团之前，多是通过吟唱诗歌的方式表达自己的深刻洞见。他的诗歌天赋、精神境界和以实践活动为基础的领导活动——包括任命古鲁安格德（Angad）[3]做他的继承人等一切因素综合起来，在他辞世之前就已形成了一个具有鲜明特征和持久生命力的宗教派别。这个宗派不但产生了自己的经典文献、庆典仪式、节历（包括古鲁那纳克的诞辰和拜萨克节（Vaisakhi），还有专供信徒参拜之地达兰萨拉（后尊称谒师所）。

古鲁那纳克的一生，恰逢穆斯林莫卧儿君主侵入北印度之时；实际上，他的赞歌中就有四首曾提到莫卧儿帝国的皇帝巴布尔（Babur）[4]对当地的毁灭性侵略，这次入侵攻陷了旁遮普和德里城（1520—1526年）。后来各位祖师与统治者之间起伏不定的关系极为明显。巴布尔的继任者胡

① 古鲁是梵语“Guru”的音译，意思是“伟大的导师”，在锡克教中一共有十位古鲁，即自那纳克始至戈宾德·辛格止的十位祖师。——译注

② 据说一位名叫巴拉的弟子曾汇编整理那纳克祖师的言行语录，得到祖师安格德的大力支持，最后安格德使用当地人易懂的旁遮普语字母书写体编成《生平的见证》，它便成为锡克教最初的圣典。——译注

③ 第二代祖师安格德，原名拉哈纳，属于刹帝利种姓，对那纳克十分忠诚。继任祖师以后，拉哈纳改名安格德（aṅgad，部分），自谦只不过是那纳克祖师的一部分而已。——译注

④ 巴布尔（1482–1530）是统治印度二百余年的莫卧儿王朝的开国皇帝。他的父亲是帖木儿后裔，母亲是成吉思汗的后代。——译注

马雍（Humayun）曾向第二位祖师古鲁安格德（1504—1552）请教，而阿克巴（Akbar）大帝也曾拜访第三位古鲁阿玛尔·达斯（Amar Das，1479—1574）。

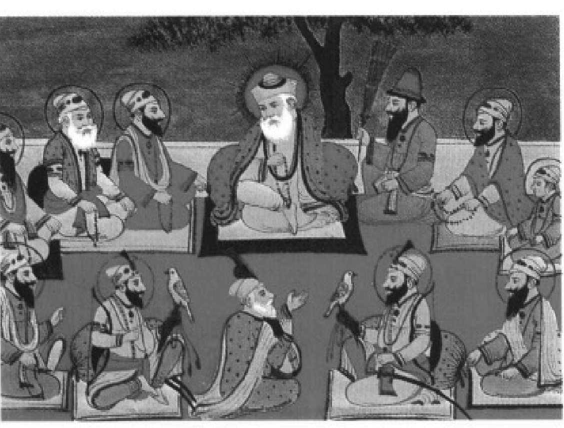
祖师那纳克的思想包含在著名的圣典《阿迪·格兰特》（Ādi Granth）及（第十位古鲁去世后编成的）《古鲁·格兰特·萨赫布》（Gurū Granth Sāhib）（见下页及73页）之中的974首赞歌中。他的诗歌《贾卜吉》（Japji）[①]、《阿萨奇瓦》、《薮达》、《阿拉提》和《索西拉》是虔诚的锡克人每日都要背诵的。这些诗歌传达的思想就是真正的宗教乃是超越对外在的仪式与服装的迷恋的信仰。上帝只有一个，他是独一的，并不可分割。习语"上帝独一"贯穿《古鲁·格兰特·萨赫布》全文，多次重复，反复说明这一思想。信徒们要永远铭记那姆（nam，不仅为上帝之名，还是上帝的本质与存在），并将信仰与个人婚后的具体琐细的家庭生活相结合[②]。与上帝的最终统一（mukti）要依靠个人对他人所行的善事及祖师的恩典，而一个人的性别、种姓与此毫不相关。这种思想与当时贯穿整个社会的以印度教为模式的等级制度，以及印度教把个人生活视为与灵魂分离的过程的思想完全相反。屈服于迷恋自我本能的人自然也会向欲望、嗔怒、贪婪、实利主义和骄傲自满的思想屈服。与此相反，真正的锡克人的生活应该以古鲁祖师为精神导向。与古鲁祖师的洞见相契合，锡克人把上帝看做是终极的导师，萨提古鲁（Satguru，真正的导师）就是他们所使用的上帝名讳之一。

人们已不遗余力地对古鲁那纳克所受印度教及穆斯林学说的影响的深刻程度进行广泛探讨。祖师那纳克的作品与迦比尔（Kabīr，约1440－1518年）[③]、拉维达斯（Ravidas，约1500年）和15到16世纪期间北印度地区的帕克提苦修者（bhagats，诗人，其影响超出了宗教信仰的界限，他们呼唤神的诗歌至今仍广受欢迎）[④]的作品之间存在着共鸣。

阿姆利则（Amritsar）与圣典

在一代代的古鲁祖师领导下，锡克教本身、该教的圣典和中心圣地都得到进一步的发展和完善。古鲁阿玛尔·达斯把自己所作的赞歌与祖师那纳克和安格德·德夫的赞歌结集，并与一些帕克提诗人的作品一起组成了著名的多卷本《摩罕·波提斯》（Mohan Pothis）。他的女婿，第四任祖师拉姆·达斯（Ram Das，1534—1581）创建了一座城镇，也就是后来的阿姆利则，他还进一步开发了当地的天然湖泊，在当时就已因其治疗功效而颇负盛名（阿姆利则的意思是"圣水之湖"）。在池子的中央，古鲁拉姆·达斯开始着手修建后来成为哈利曼第尔·萨赫布（Harimandir Sahib，大梵神庙）的建筑，即目前广为人知的阿姆利则金庙。金庙的完工归功于第五任祖师，古鲁阿尔琼·德夫（Arjan Dev，1563—1606），1064年他在金庙内安放了一部圣典，《阿迪·格兰特》（最初的经书）的手抄本，其中包括《摩罕·波提斯》的内容及阿尔琼本人和祖师拉姆·达斯的作品。祖师阿尔琼根据诗歌的旋律（rag）重新做了编排，这些诗歌成为

① "贾卜吉"意指颂歌，由"咒语"一词转化而来。——译注
② 锡克教反对苦修，十分重视家庭生活的幸福完满。——译注
③ 迦比尔是当时印度觉醒运动的领导者，受伊斯兰教苏菲神秘主义的影响，他反对种姓制度，反对偶像崇拜，提倡信奉一神，主张用崇高的爱开启真理和知识的大门。——译注
④ 即觉醒运动。——译注



68 （从左到右）上：古鲁拉姆·达斯、古鲁阿玛尔·达斯、古鲁安格德、古鲁那纳克（树木的天然华盖是表示尊敬的一种传统手法），巴亥巴拉（Bhai Bala，举着孔雀翎扇的仆从），古鲁哈尔拉益（Har Rai），古鲁哈尔·克里欣（Har Krishan）

下：古鲁阿尔琼、古鲁哈尔戈宾德（带有武器和鹰），穆尔德纳（古鲁那纳克赞歌的音乐伴奏者）[1]，古鲁戈宾德·辛格（带有武器和鹰），古鲁德格·巴哈杜尔

后来的圣典《古鲁·格兰特·萨赫布》的主要内容。祖师阿尔琼的2216首颂歌是《阿迪·格兰特》中篇幅最长的，《和平颂》（Sukhmani）就是他的伟大作品之一。1606年祖师阿尔琼被俘，死于穆斯林之手。阿尔琼之死标志着锡克教历史进入了一个新的时期。

殉教者

1065年，莫卧儿帝国的阿克巴大帝去世，贾汉吉尔（Jahangir）继承王位。贾汉吉尔嫉恨祖师阿尔琼所受到的普遍尊重与欢迎，同时被他同情反叛王子胡斯（Khusro）的态度所激怒，因此将阿尔琼逮捕入狱折磨致死[2]。此后，锡克人开始走向军事化的道路，阿尔琼祖师的儿子、第六任祖师哈尔戈宾德（1595—1644）宣称，他不但对克什米尔的所有锡克人拥有前几位祖师的宗教精神权威，同时还将执行其世俗管理权。哈尔戈宾德还在阿姆利则金庙对面修建了著名的永恒国王（Akal Takht）的宝座，有利于锡克社团的法令均将在此签署。

莫卧儿帝王与锡克教祖师之间后来又多次发生联系，其中就包括贾汉吉尔扣押祖师哈尔戈宾德，将其监禁在克瓦里亚尔城堡（Gwalior）[3]，后来又把他释放；奥郎则布（Aurangzeb）曾召唤第七任祖师哈尔拉益（1630—1661），要求他解释为何支持弟弟与皇帝对抗[4]。结果，祖师派儿子拉姆拉益（Ram Rai）代表他去德里，拉姆拉益欣然应允改变经典内容以取悦皇帝，这使他失去了继承其父成为祖师的条件。尽管拉姆拉益的弟弟哈尔克里欣（1656—1664）还只是个孩子，但他还是被指定为古鲁，做了第八任祖师，临终含混不清地指定他的伯父、勇敢的德格·巴哈杜尔（1621—1675）继任下一任祖师之位[5]。后来祖师德格·巴哈杜尔在德里被处以极刑，人们认为原因在于他曾为一群不肯服从莫卧儿王朝法规改信伊斯兰教的克什米尔婆罗门辩护，还表示他宁可放弃自己的头颅也不愿放弃自己的信仰。

神圣战士（sant sipahi）的思想概括地表明锡克教以上帝为中心的默想冥思与直面压迫奴役、奋起保护弱者的行动相结合的理想。两位祖师的惨死所留下的永久遗产，就是对伊斯兰教的时刻提防以及由祖师戈宾德·辛格创建的极富特色的锡克军团——卡尔萨（Khalsa）。

教义的发展

阿尔琼祖师殉教，德格·巴哈杜尔祖师被处死，这两件事对锡克社团的成长具有决定性的影响。德格·巴哈杜尔的儿子、祖师戈宾德·拉

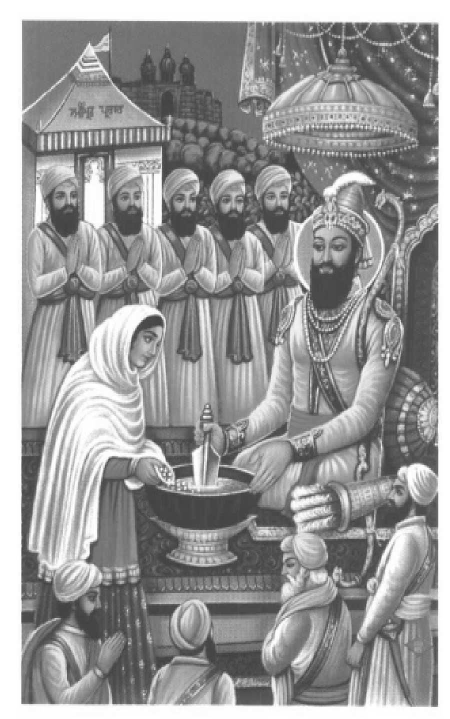
[1] 据说穆尔德纳是早期积极跟随祖师那纳克的门徒之一，在他伴随那纳克云游四方时，经常用优美动听的歌声协助传播祖师的学说与思想，颇受欢迎。——译注

[2] 据说莫卧儿王朝的拉合尔地方的税务官吉斗·嘎哈欲将女儿嫁与阿尔琼祖师的儿子哈尔戈宾德，屡遭拒绝后，怒而诬陷祖师与反叛王子勾结。——译注

[3] 贾汉吉尔对锡克武装力量的发展颇有疑虑，借口哈尔戈宾德一直未缴纳其父阿尔琼祖师的罚款而将其投入克瓦里亚尔城堡的监狱中，一直监禁了12年之久才将其释放。——译注

[4] 王子达拉与祖师阿尔琼私交颇深，因此在他与奥郎则布争夺王位时，受到锡克教祖师哈尔拉益的支持。——译注

[5] 哈尔克里欣继承第八任祖师之位时年仅五岁，后来不幸染上天花，临终之前断断续续地说出“巴卡拉，长者！”，大家认为他是要求人们去克里瓦尔附近的巴卡拉村寻找其伯父德格·巴哈杜尔做下一任祖师。但是由于表意不清，同时由于拉姆拉益等企图夺取继承权，因而曾引起了很大的纷争。



1699年拜克萨节当日：玛塔·萨赫布·考尔（Mata Sahib Kaur）向她的丈夫祖师戈宾德·辛格准备的圣水中添糖，祖师将用此圣水授予自己的追随者。在锡克信徒入会仪式的一切典礼中都要纪念这一事件。

祐（Gobind Rai，1666—1708，即后来的戈宾德·辛格），成长为一名军事统帅和诗人。1699年拜萨克节那天（Vaisakhi，印度教的春节，自此以后也成为锡克教徒的节日，以纪念这一天的重大历史意义），戈宾德将信徒们聚集在一起，向志愿上前的信徒提出挑战[①]，场面颇具戏剧性，接着就赐予前五位勇士阿姆利特（amrit，用双刃剑搅拌过的糖水），这就是著名的五亲信（pañj piare）。如此行动之后，他宣布这五位勇士将成立一个军团，拥有全新的严格纪律和崭新的特色风貌，他请求五位勇士准许他加入军团。为了表明锡克教信徒地位平等，所有男子都将以辛格（Singh，狮子）取代他们原有的姓氏，而女性则采用“考尔”（Kaur，公主）的称呼。祖师戈宾德·辛格的拉希特（rahit，纪律规范）还包括，通过禁止吸烟、禁食穆斯林屠宰的肉类（halal）以及禁止与穆斯林妇女通婚等方法与穆斯林社会彻底划清界限。他用“卡尔萨”一词来指虔诚的锡克教徒，当时“卡尔萨”有“纯正的”和“直接隶属于帝王本人而非地主的土地”的双重含义。

根据锡克教教义，自从1699年拜克萨节那天起，戈宾德·辛格祖师要求他的追随者，无论男女都要使用五种标志作为忠于卡尔萨锡克军团的外在标识。这五种标志又叫五K就是蓄长发（kesh）、加发梳（kaṅgha）、配短剑（kirpan）、穿短衣裤（kachha/kachahira）以及戴钢或铁手镯（kaṛa）。

古鲁祖师戈宾德·辛格创作了一些诗歌，如《达萨玛·格兰特》（Dasam Granth，意思是第十位祖师的作品）所收录的他的自传性诗歌《巴西塔·那塔克》（Bachitar Natak），他还将父亲的赞歌编进《阿迪·格兰特》之中，从而完成了整部锡克教圣典。戈宾德·辛格祖师的四个儿子均在早年就死去了[②]。大概由于后继无人，同时也考虑到每次因为祖师去世而不断出现的继承争端，人们认为戈宾德宣称在他死后祖师一职将由锡克社团和圣典来代表。自从戈宾德·辛格指示信徒奉圣典为导师以来，著名的《古鲁·格兰特·萨赫布》就受到了锡克民族的普遍敬仰与崇拜。存放祖师圣典之地就成了谒师所和庙宇圣地。

18世纪，锡克教的历史尤其动荡。1716年，皈依祖师戈宾德·辛格的信徒之一班达·巴哈杜尔（Banda Bahadur）[③]组织卡尔萨军队，反抗旁遮普的莫卧儿统治者，被俘后受到残酷折磨而死。在1747—1767年之间，锡克军队米萨尔（misls）[④]曾不断将入侵的阿富汗（Afghanistan）统治者阿哈默德·沙·阿布达利（Ahmad Shah Abdali）驱逐出旁遮普。随着阿富汗方面威胁的削弱，米萨尔组织开始相互争战，直到戈亥亚米萨尔的统帅兰季特·辛格（1780—1839）统一了这些组织。从1799年到1839年这一期间，兰季特·辛格以国王（Maharaja）的身份统治旁遮普，锡克人始终铭记兰季特为他们的伟大君主。他为阿姆利则的前两层神圣的哈利曼第尔·萨赫布（大梵神庙）镀上一层金粉，

① 当时戈宾德祖师手提沾满羊血的双刃剑面向会众，宣布祖师需要人头，先后有五位勇士勇敢地站出来，表示愿意为锡克祖师牺牲生命。——译者

② 四个儿子均在阿南德普尔战争中丧生。——译者

③ 即著名的锡克英雄班达·辛格（1670–1716），原为苦行僧，后皈依祖师戈宾德·辛格，继承祖师遗志，掀起波澜壮阔的起义，沉重打击了莫卧儿王朝。——译者

④ 班达·巴哈杜尔起义失败后，锡克民族受到残酷清洗，被迫四处逃亡。在流亡的过程中，利用莫卧儿王朝的逐渐衰落以及波斯统治者入侵之机，逐渐地从分散的秘密组织成长为比较强大的军事组织米萨尔。当时它共有12个米萨尔组织，直到兰季特·辛格国王建立统一王国。——译注

这个神庙因此成了著名的金庙。兰季特·辛格死后，国内局势动荡不安，使英国得以在1849年把旁遮普并入了英属印度的领土之内[1]。

英国的统治与锡克人的离散

锡克社团在印度教社会中又有了新的发展，身份，尤其是与印度教教徒完全不同的锡克人的身份问题，无论是英国统治时期还是印度独立以后，抑或是生活在海外的锡克人，都十分关心这个问题。关于这个问题，有很多值得纪念的事件。例如，1925年锡克人获得了他们在印度的庙宇的全面控制权，而在1950年签署了决定性的卡尔萨法规，即著名的《拉希特·马亚达》(Rahit Maryada)。20世纪80到90年代期间，一些锡克人开展激进的运动，要求印度政府给予锡克人更多的自治权。

1849年，英国方面废黜了兰季特·辛格国王的儿子达利普·辛格（Dalip / Duleep Singh，1838—1893)，随后旁遮普被并入英属印度领土。英国统治时期，很多锡克人开始向更偏远的旷野地区迁移，有些是被征兵，有些则是作为农民在旁遮普的西部新开发的“运河殖民地”定居下来。锡克士兵的英国军官要求锡克兵团的士兵遵守卡尔萨法规，包括五K标志。无论怎样，19世纪的观察家们(其中包括马克斯·阿瑟·麦考利弗[Max Arthur Macauliffe]，他在1909年出版了颇具影响力的六卷本著作《锡克教》）担心锡克教正在走向消亡。

麦考利弗的叙述反映了辛格运动的改革思想。1873年在阿姆利则创建了第一个辛格运动团体，目标就是提醒锡克人正在面临被印度教文化完全兼并或是改信基督教的危机。拉合尔辛格运动（The Lahore Singh Sabha，创建于1879年）言辞激烈地批驳了锡克人只不过是许多类印度人中的一个类型的观点。

由于对这个问题的关心，导致1909年通过了《阿南德婚姻法》(Anand Marriage Act)，因此认可了具有鲜明锡克教特色的仪式，即用《古鲁·格兰特·萨赫布》中所载祖师拉姆·达斯的诗句代替当时锡克人婚礼所用的以火为中心的印度教的梵语仪式。关于一生当中其它阶段的标志，如出生、命名、献身仪式（amrit pahul，剑礼）[2]、死亡和入葬等方面，也开始重新订立规章以与印度教区别开来。与此同时，包括阿姆利则金庙在内的锡克教历史上的庙宇，则继续处于监护人的控制下，他们允许在这里举行印度教的礼拜仪式。

为了使神圣的庙宇摆脱腐朽的管理制度，1920年印度成立了阿卡利党(Akali)，(阿卡利意为“永恒独一[上帝]的信徒”)。在1920—1925年的紧张动员下，《锡克教庙宇法案》(1925年）将庙宇的管理权授予1920年成立的庙宇管理委员会（Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee）简称SGPC。SGPC一直是锡克教势力最大的当选团体。

(印巴）分治后，锡克人的家乡旁遮普被印度和新国家巴基斯坦一分为二。锡克教徒和印度教徒纷纷逃到了印度境内，尽管从地域上来说，锡克教处于前所未有的集中状态，但锡克教徒仍然无法占到旁遮普人口的多数。在阿卡利党

① 兰季特·辛格去世之前，由于英国方面的阴谋策划，1809年他与英国签订了《阿姆利则条约》，统一的步伐受到了限制。兰季特·辛格国王死后，几个儿子及朝臣为争夺王位，不断发生内讧，国内陷入了极度的动荡状态。这些都为英国兼并旁遮普提供了便利之机。——译注

② “剑礼”，源于戈宾德·辛格1699年为五勇士举行的仪式。一般年满14岁就可以入教，由五位最有威望的长者主持入教仪式，通常要经过诵读《阿迪·格兰特》，用双刃剑搅拌配置甘露、赐予甘露、共享圣餐等过程。只有举行过“剑礼”，一个人才能真正成为锡克教徒。——译注

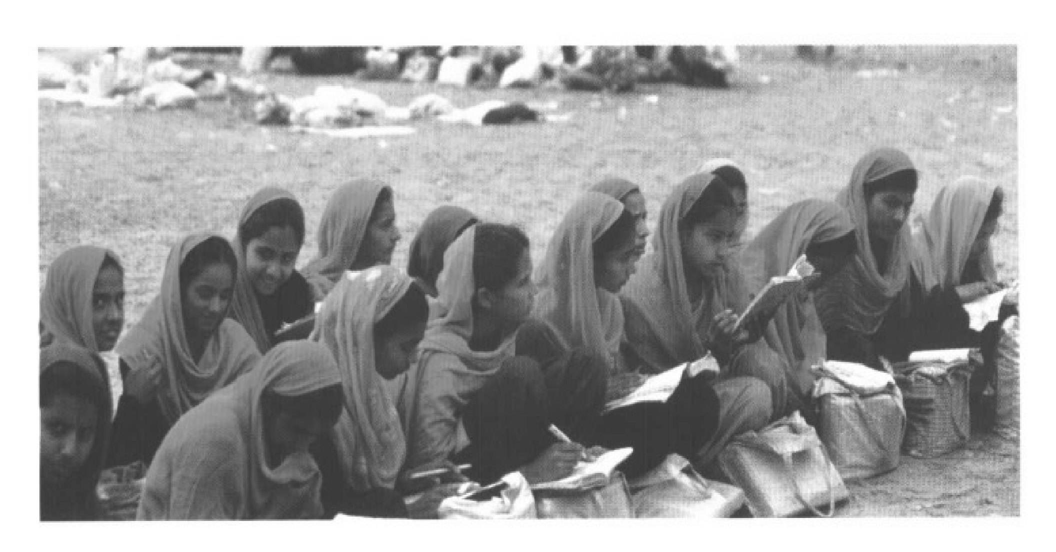
的领导下，锡克教徒开展斗争，希望在现存旁遮普邦创建一个以旁遮普语为母语的新政权。1966年，邦省边界重新划分，因此划分后面积较小的旁遮普邦成为印度境内惟一以锡克教徒为主体的邦[1]。印度政府不接受1973年签署的《阿南德普尔·萨赫布》方案，拒绝了阿卡利党所提出的宗教及经济方面的要求。宣扬采取军事行动的加尔内尔·辛格·宾得瓦利（Jarnail Siṅgh Bhindranwale，1947—1984），在其追随者举行斗争要求锡克自治时，鼓励将斗争升级，采用暴力行为。印度军队袭击金庙时，加尔内尔被打死，这次危机导致印度总理英迪拉·甘地被锡克教徒暗杀，并引发了世界范围的许多以锡克教徒为名的抗议行动。

移民和侨居国外

19世纪90年代，锡克人作为签约劳工前往非洲东部修建铁路，截止到1960年，仅在肯尼亚就有二万多锡克人定居。从19世纪末起，锡克人还开始往远东地区移民（包括香港）、加拿大（特别是英属哥伦比亚）和美国（特别是加利福尼亚）。英国的第一个锡克教庙宇的建立可以推溯至1911年，不过英国的锡克教徒人数仍然不多，直到1947年印度独立以后，锡克人的数目才有所增加，尤其是旁遮普的贾朗达尔（Jullundur/Jalandhar）地区的锡克人纷纷移民英国。1902年香港的欢乐谷锡克教庙宇开放，到20世纪80年代，在此地定居的锡克人大约有5000人。到2000年，英国大约有50万锡克教徒。自从20世纪60年代移民法放宽限制以后，加拿大和美国的锡克教徒的人数显著增加了；据估计，到1991年为止，定居加拿大的锡克人约有19.5万人，而美国的锡克教徒人数仅在80年代期间就已达到了18万人。侨居英国和北美的锡克人不断开展斗争，争取（政府、雇主、中小学校长等等）锡克教徒获得准许，得以戴头巾和佩剑。

1999年，世界范围的锡克教徒举行庆祝活动，以纪念祖师戈宾德·辛格于1699年举行的具有锡克特色的圣战团体卡尔萨成立庆典300周年。


① 印度政府曾根据语言重新划分了旁遮普邦，一个是哈里亚纳邦，一个是以锡克人为主的旁遮普邦。——译注



女孩子们露天学习旁遮普语（贾郎达尔，旁遮普省）。从1966年以来，旁遮普语（锡克教经典中采用的古尔布其文字母表）已成为旁遮普邦的官方语言。



佛教

印度和东南亚

（大卫·L·高兹灵）

中国西藏地区

（阿达林·阿保茨）

中国其它地区

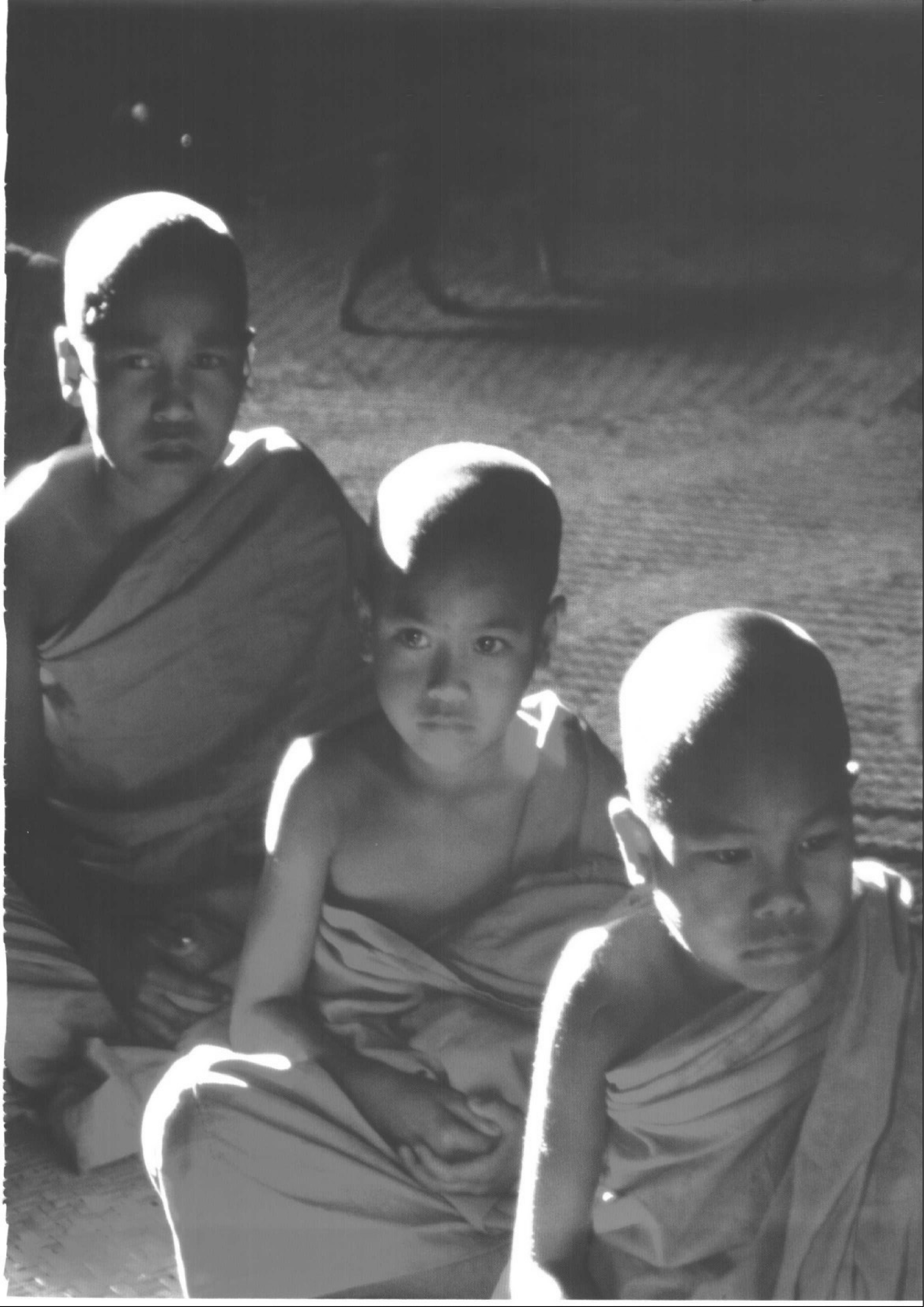
（罗杰·考里斯）

日本

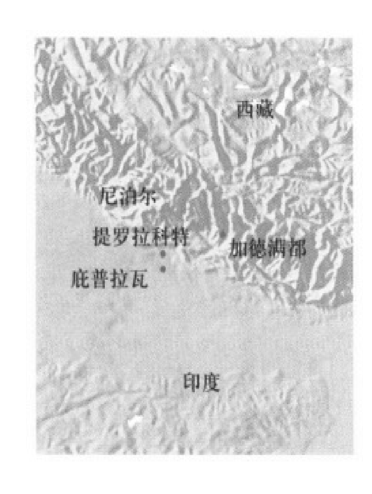
（保罗·英格拉姆）

朝鲜/韩国

（朴英叔）



印度和东南亚

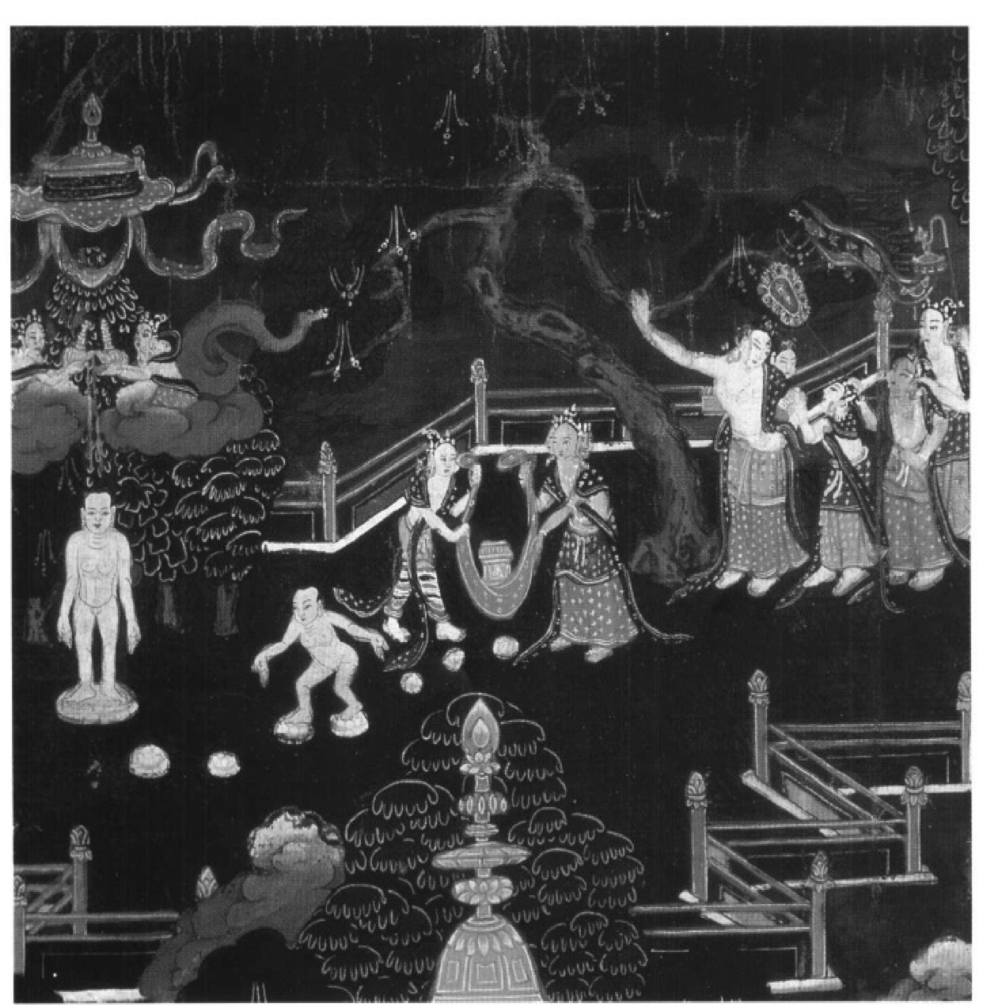


释迦族的智者、佛陀释迦牟尼以悉达多·乔达摩(Siddhartha Gautama)之身降临人世。

最近的学术研究表明，公元前480年[1]佛陀出生在迦毗罗卫（Kapilavastu），即恰好位于目前尼泊尔境内的提罗拉科特[2]。佛陀早年出家，抛弃了自己的贵族生活。为获觉悟，他曾实践印度教的各种苦修之法，最终在位于今天印度境内的比哈尔地区的一个动物园林得道成佛。此后佛陀主要在北印度地区游历、弘法布道，80岁（或年纪更大一些）圆寂。

这大致算是较精确、较真实的历史事实。若想找到更详尽的信息，必须大范围地搜集、对比更广泛的文献资料，而且这些资料还必须限于公元前5世纪初期为背景的当地发生的重大事件。关于印度早期佛教的考古证据十分稀少；不过，采用其它资料的重要依据之一，就是在佛陀与孔雀王朝的阿育王（公元前272—前232年在位）生活年代之间的差距。比较可能的情况是，佛陀入灭的时间最晚是公元前370年，也就是说仅与阿育王统治时期相差一个世纪。这种假设大大提升了相对来说较为丰富的阿育王及其以后时代的文献资料和工艺制品对于理解早期佛教的价值与意义。

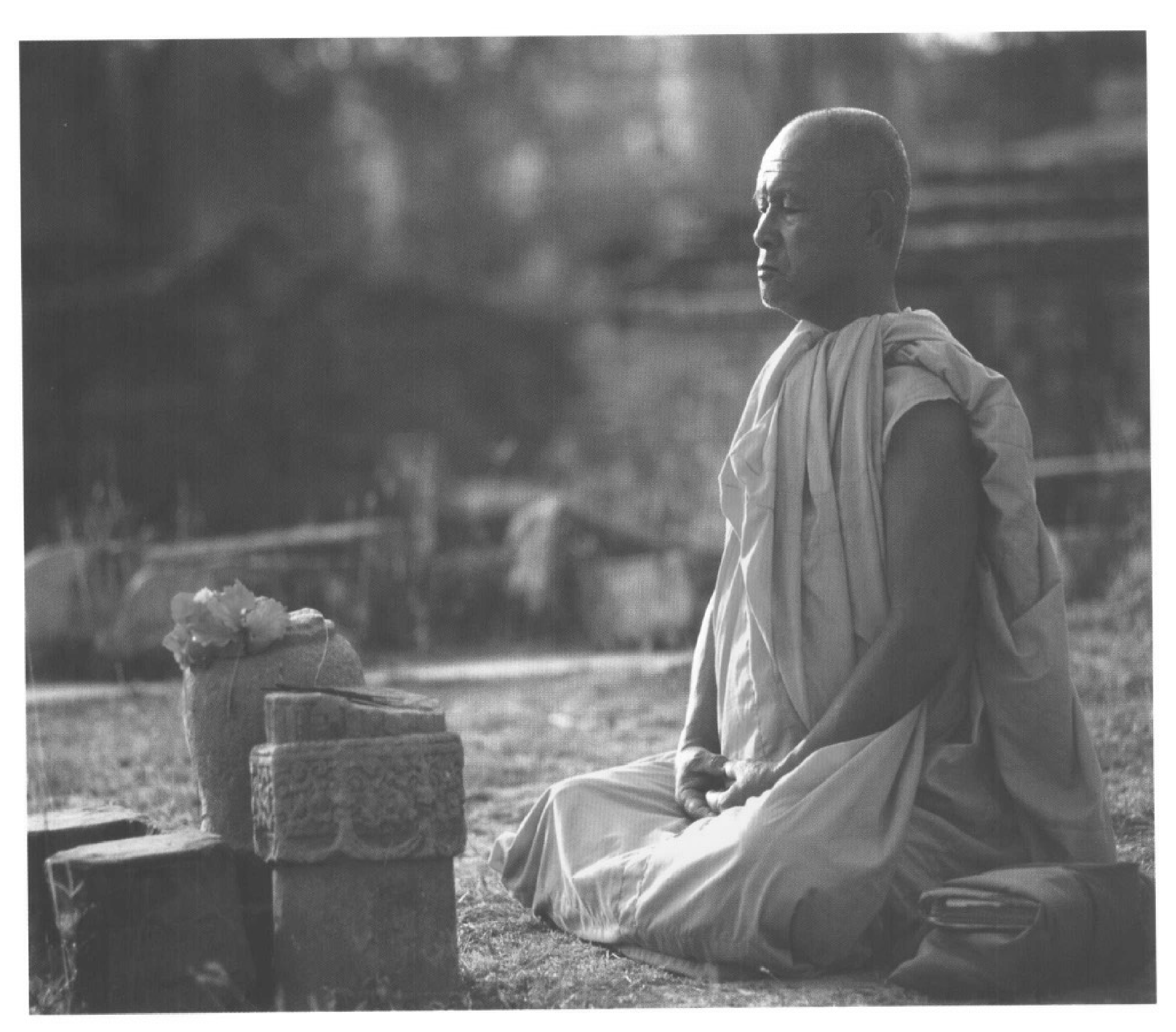
佛陀出生之时，摩羯陀（Magadhan）国王们统治着包括迦毗罗卫在内的这片地区。他们所统辖的区域可能比目前的比哈尔邦稍大——也可能面积稍小。信奉印度教的摩羯陀国王中最著名的一位就是频毗沙罗(Bimbisara，公元前5世纪在位)[3]，他与佛陀十分熟识。佛陀家族所在的部落释迦族是尼泊尔境内的一个自治团体。他们生活繁荣富足，释迦族及其邻近地区人民的财富不断增长，这一点从北部平原各地区间开展的和平交往中可以看出。与此同时，这种交流与财富也为恒河流域的各小国最终被孔雀帝国合并做好了准备。释迦族在印度教的种姓制度中，属于刹帝利武士阶层。



1 关于佛陀的出生日期，学界颇多争议，印度的南传与北传佛教观点也不一致，不过中国佛典传统上认为是公元前480年。作者此处也采用此说。——译注

2 一说印度与尼泊尔交界的底普拉瓦。——译注

3 即阿阇世王（Ajatasatru）之父。——译注



一位佛教僧侣在鹿野苑(Sarnath)的一块岩石祭坛前冥思。他身穿黄色的托钵僧袈裟，类似佛陀本人追求涅槃超脱之境时所穿的服饰。

佛陀的生平

佛陀，梵文名为悉达多·乔达摩（巴利文Siddhatta Gotama，源于梵文Siddhartha Gautama，巴利文是佛教经典所用的语言），降生于一片神圣的娑罗树林中（sal，shorea robusta）。佛陀的早年生活舒适优裕且宁静无忧。他娶耶输陀罗（Yasodhara）为妻，生下一子，取名罗睺罗（Rahula）。佛典中提到了关于佛陀离家寻求一种可以摆脱老迈、疾病和死亡的烦恼而臻达大彻大悟的无上妙境，也即涅槃（nirvana，巴利文nibbana）之境的事迹，但只是将其作为获得觉悟这一重大事件的补充出现的。他剃掉了须发，穿上以乞讨为生的苦行黄袍。为了获得精神上的入迷状态，即可以达到凝神入定的三昧(Samadhi）之境的所谓“禅那”(Jhanas)，他曾向印度教的导师寻求指导与协助。他在摩羯陀王国的乡间漫游时，曾有五位苦行者[1]陪伴，他们加入佛陀苦行之列的原因，在于最初他实行了获得觉悟所需的一切严格的肉体苦行之法。但

① 即佛陀成道后最初讲法的五比丘，据说原为净饭王派来侍奉乔达摩的五位亲信。他们分别是：阿若㤭陈如、马胜、跋提、十力迦叶和摩诃男拘利。——译注

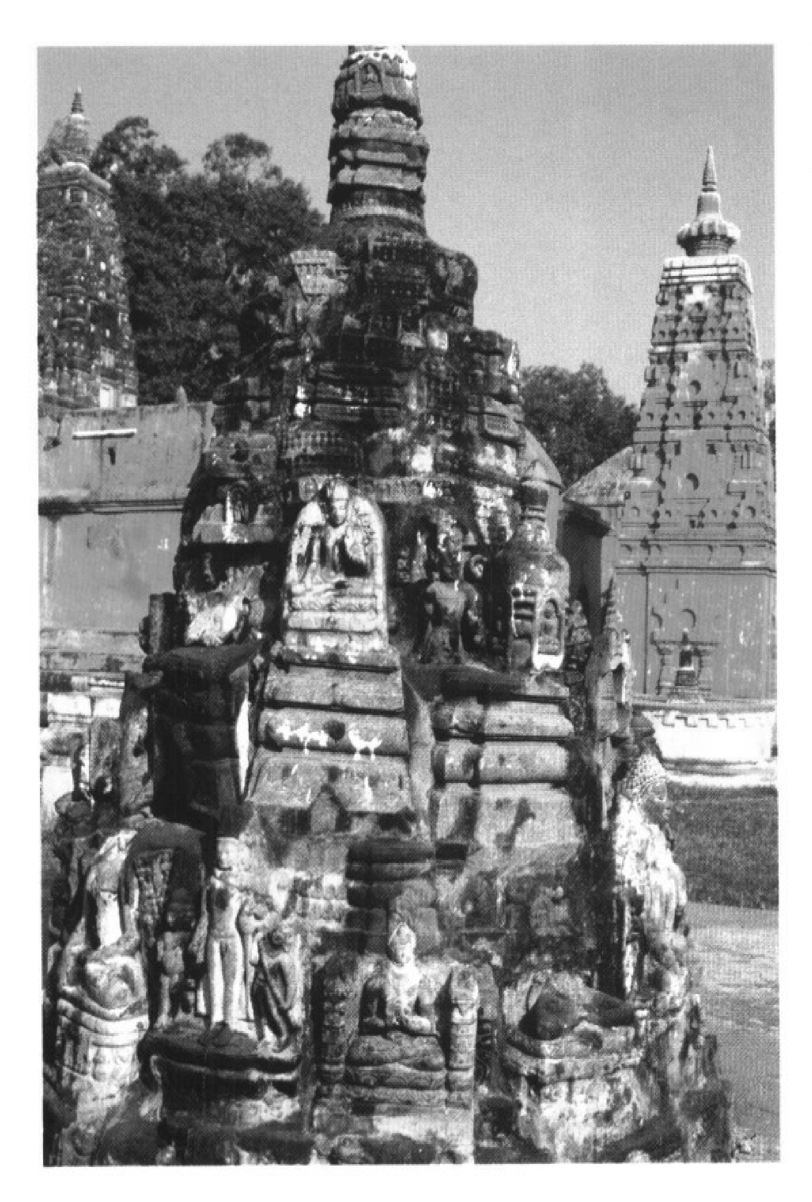
是这些肉体上的折磨均未能使佛陀获得觉悟，因此他开始过正常的但是饮食仍然比较节俭的生活，苦行者们也因此离他而去。就是在这种中间状态，既无印度教苦行主义严苛的肉体折磨，也无佛陀青年时期所过的优裕奢华，佛陀终获觉悟——因此佛教修行要求选择位于这两种极端的生活方式之间的"中道"(Middle Way)。

76

关于这些事件的详细记载主要是从梵文《大事记》(Mahavastu)，以及著名的巴利文经书《圣求经》(Ariyapariyesana Sutta)、《萨遮迦大经》(Mahasacceka Sutta)和探求佛陀成道觉悟过程的《大品》(Mahavagga)中得到。这部年代不明的文学作品以更初期的教义传说为基础，其中多数内容构成了巴利文佛典（或称《三藏经》[Tripiṭaka]，为上座部佛教[Theravada]的文献典籍）的一部分。这部佛典约于公元前1世纪末在斯里兰卡最终编纂完成。佛陀的言谈及以后的评论共同构成了佛教经典；没有任何一部"圣经"和佛经一样。

位于比哈尔邦菩提迦耶(Bodh Gaya)地区的重新修建的菩提大寺(Mahabodhi)的佛陀塑像。此地是一个重要的朝圣地，也就是传说中佛陀得道的菩提树生长之地。

佛陀后半生一直在印度北部游历，弘法传道。临终遗言"一切形象力皆具可灭性，善自为之，皆得正果"之后，佛陀入灭（即进入了一种超越生死轮回的涅槃之境[parinibbana]）。据说佛灭度时天空电闪雷鸣、大地震颤不已，而他所卧之处两边的娑罗树尚不到时令竟鲜花绽放。



77

佛陀成道

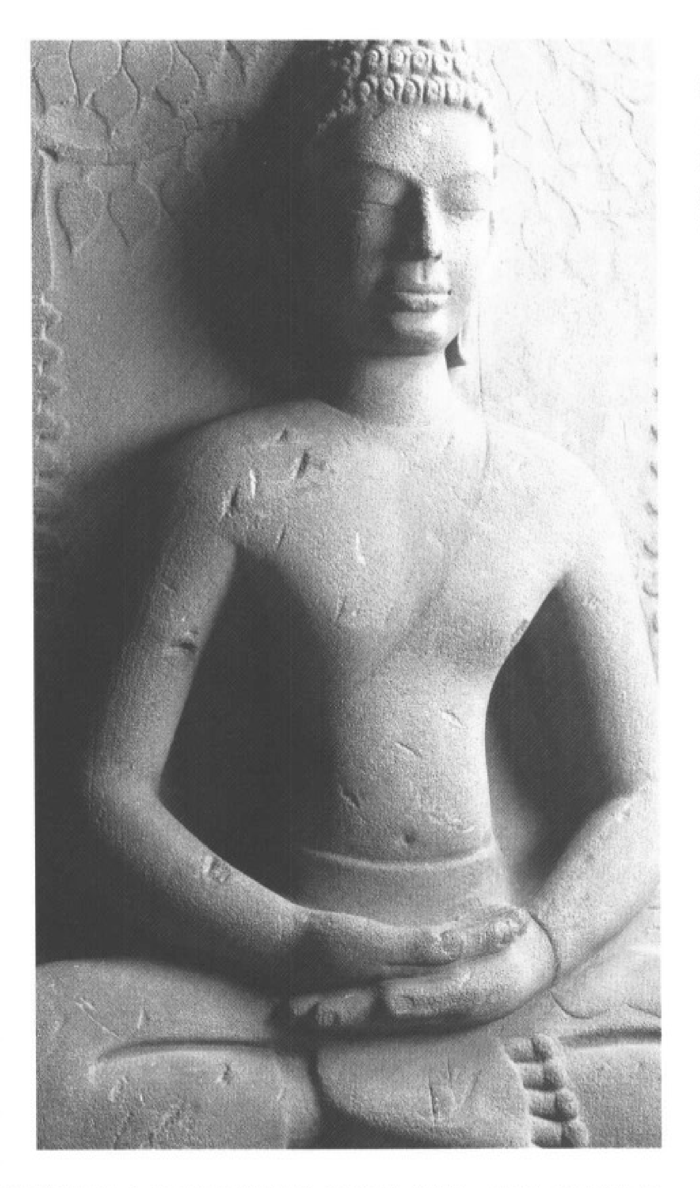
佛陀的成道及初次说法均发生在公元前5世纪后期之初。有关这些大事的记载都详细阐释了重要的佛教信条。据《圣求经》记载，当他实现自己的崇高目标时，正端坐于优娄频罗(Uruvela)[1]中的一个愉快处所，即目前比哈尔邦的菩提迦耶(Bodh Gaya)附近。在这个版本的内容中既没提到菩提树(bodhi，Ficus religiosa)，也没有提及佛陀与引诱者魔罗(Mara)展开的斗争。《萨遮迦大经》提到，当佛陀继续潜心观想之时，他恢复到相对正常的生活状态——此部经书特意强调指出，佛陀的饮食仍然十分节俭。

佛陀成道的第一阶段是修成四禅那(Jhanas)。（这个词的梵文形式是Dhyana，也就是中文的"禅"和日文的zen）。第一禅由伴随兴高采烈感的理性思想构成；第二禅允许通过凝神的方式使躁动的思想平息宁静下来；第三禅鼓励喜悦及努力集中心神以平静地进入沉着镇静的状态；第四禅允许所获得的这种沉着平静状态用于追溯既往所有的经验。在第四种禅境中，据说佛陀感觉被宁静

1 菩提迦耶的意思是"佛陀成道处"。——译注
2 即苦行林。——译注

沉着和谨慎之心净化了。他完全控制了自己的能力并彻底感知了周围的境况。

《萨遮迦大经》则继续讲述了佛陀的三种真知。第一种真知就是他回忆了自己前世的生存状态——有些愉悦快乐，有些痛苦不堪——这些他都可以清清楚楚地目见，就如同被一盏强大的探照灯照亮了一般。第二种真知乃是他成道的第二夜获得的，这使他可以看到一切生命的本真状态。因此他还可以看到宇宙万物各自处于其纷繁各异的境况中：喜乐、苦痛、幸福抑或苦难，均依他们的“业报”而定。佛陀的第三种也是最后一种真知，就是在那个颇具历史性的夜晚结束时获得的，他本人终于从业报轮回的有限生命和不洁中获得解脱，终于获释进入最后一次轮回。尽管他的肉身尚需按照常规继续前行，但这些行为都将不再产生业报之果；当他的生命结束之时，肉体也将消失进入涅槃之境。



乔达摩·佛陀的浮雕像。这座浮雕展现了佛陀的大彻大悟状态（bodhi），此乃思想臻达完美的纯净妙境，至此境便可洞见事物的本质。获得菩提觉悟之境的人被称为佛。一切人皆可能成佛。

《大品》述及成道内容时，以佛陀端坐于一棵菩提树下为始。不过，《大品》并非以夜晚的活动为顺序进行叙述的，而是采用了一种古老的、先验存在的规则，即用巴利文“paṭicca samuppada”来介绍其觉悟过程。很多学者将这个短语译为“因果相续”（causal arising），但是更好的一种定义应该是“因缘缘起”（interdependent co-arising）。这种艰难但又基本的佛教信条，对佛教的伦理道德而言具有十分重大的意义，因为这种信仰将人类与非人类的生活及物质世界共同联结起来，形成了一种逻辑严密的因果序列。在这些体验过后，佛陀（智者，至尊）前往恒河岸边的印度教圣城波罗奈（Varanasi）游历，在那里寻找早年曾陪伴他的几位苦行者。后来佛陀终于在一个动物（不一定是鹿）园林（鹿野苑）中找到了他们，他就在此处向这些苦行僧进行了初次布道；此次说法囊括了佛教思想的精华要义。他在这次宣讲佛法时宣称如来（Tathagata）之号，表明他已臻达不灭的佛境。

佛陀初转法轮

在有关佛陀得道及向一群印度教苦行者初转法轮的各种不同的记载中，均包含了佛教思想的精髓。这些事件表明，佛教与印度教思想发生了根本性的决裂。虽然佛教最终也发展出了两个主要支派——大乘佛教和上座部佛教（Theravada），但是它们具有一个共同的核心思想，因此仍然可以将佛教思想作为一个整体与印度教学说区别开来。

这次说法所阐明的四谛（the Four Noble Truths）[2]、八正道（the Noble Eightfold Path）[3]之说代表了早期佛教的核心思想。Dukkha在此处应译为“苦”，它代表我们人类或个人的不如意，佛陀以五蕴（khandhas，成分）说[4]对这个“苦”进行了详细说明。因此，人们也就不必像印度教学说那样去探究灵魂或自我的存在问题。



左上图：一位佛教僧侣在瓦拉纳西（Varanasi）[1]附近的鹿野苑沉思修行。他盘腿端坐，面前是一座佛塔（stupa、浮屠、窣堵波）。此塔所在之处据说是佛陀第一次布道之地。

右图：佛陀初转法轮是在一座动物园林向自己的五位信徒讲道。标志这件大事的象征物保存在西藏拉萨的大昭寺中。

① 旧称波罗奈。——译注

② 四谛：苦、集、灭、道。苦是人生之一切不幸；集指人生之苦的各种产生来源与原因；灭就是断产生之源；而道就是超脱世间“苦”“集”的因果关系而臻达涅槃之境的修习方法。——译注

③ 八正道：正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。佛教认为，这些是通向涅槃解脱之境的正确途径或方法。——译注

④ 五蕴：色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。——译注



“世尊曾至波罗奈，名为伊斯巴塔纳(Isipatana)的鹿[动物]园。于是佛告诸比丘：‘世间有二事堕边行。行道弟子舍家者。终身不当与从事。何等二？一为念在贪欲无清净志；二为猗着身爱不能精进。是故退边行。不得值佛道德具人。若此比丘不念贪欲着身爱行。可得受中。如来最正觉得眼得慧……

何谓为苦。谓生老苦病苦忧悲恼苦怨憎会苦所爱别苦求不得苦。要从五阴受盛为苦。

何谓苦习。谓从爱故而令复有乐性。不离在在贪憙。欲爱色爱不色之爱。是习为苦。

何谓苦尽。谓觉从爱复有所乐。淫念不受。不念无余无淫。舍之无复禅。如是为习尽。

谓受行八正道。正见正思正言正行正命正治正志正定。是为苦习尽受道真谛也。”[①]

《转法轮经》，摘自《印度传统学说资源库》，德里，1963年。

① 原文系摘自1963年德里版的《印度传统学说资源库》，此处译文除第一句外，均转引自《大藏经》阿含部，《佛说转法轮经》，东汉安世高译。——译注

佛教组织

佛陀用以下的话公开号召新弟子离弃世俗生活：“来吧，比丘！接受良教便是正法（dhamma）；遵循彻底灭绝痛苦的至上之道。”（Dhamma是Dharma的巴利文形式，见40—41页）。最初佛教尚无系统化的僧团组织，受戒者之中也包括女性在内。优秀的弟子被称为阿罗汉（arahats），这个称呼最初用于指所有的苦行者，不过到后来就专指即将获得完满之境的佛教僧众。

初期的僧院制度

随着时间的流逝，初期佛陀与弟子形成的尚不正规的组织渐趋完善。这一点从第一次佛教徒大会（约公元前370年）中就可以看出。各位僧众被单独派出普传弘法，同时还获准根据已确立的模式为新弟子举行受戒仪式。即将成为僧侣的人要剃度，穿上身仅缠绕一肩的黄色袈裟。他们应在主持仪式的僧众的下首向其致敬，还要连续三次宣称求助于佛陀、佛法和僧伽（Saṅgha，即僧团组织）的庇护。在这个时期，似乎已经修建了为游历途中的僧众提供食宿的寺庙建筑，而且僧院建筑在雨季时显得尤为重要。僧侣们常常会在危险处境下住宿和四处游历，大概就是这些相关问题导致妇女受戒仪式的终止；不过我们尚不知道到底何时废止了这一活动。

在创立的100年之内，佛教都可宣称僧众信徒之中断无一人的身份超越孔雀王朝的阿育王。至阿育王登基时，孔雀帝国的领土已大大扩展，疆域极为辽阔，几乎将整个印度次大陆收归囊中，这种统一局面为佛教向广大的区域传播提供了便捷的途径。而且由于佛教教义对人类社会状态所作的直率坦诚的分析、其平等主义思想和国王皈依佛教而带来的尊贵感，使佛教具备了超过其他印度宗教体系的优势。

管理约束新比丘的戒律规章起初有以下几条：不杀生、不偷盗、戒淫欲、不妄语、不喝酒、不宜时机不饮食（一般是在午后）、不舞不乐、身上不佩戴装饰物或涂抹油膏、不睡高床、不受钱财。前五条是佛教徒必须遵守的，具有强制性，也就是著名的五戒。

佛教僧院的这十种最基本的戒律后来不断地得以补充和完善，最终形成了巴利文佛典《波罗提木叉》（Paṭimokkha）[1]的内容，所有的僧团组织都要定期背诵此经。这部《波罗提木叉》共有227条戒令，涉及僧伽生活、个人卫生以及尊重一切生命等主题。因此：“任何一比丘（Bhikkhu，僧侣）均不得掘地或支使他人掘地，否则将受责罚；破坏植物要受责罚；任何一位比丘都不得蓄意将内有生灵的水泼倒在草地或泥土上，否则将受责罚。”《波罗提木叉》是巴利文佛典的三种“容器”之一，或称三藏经之一的《律藏》（Vinaya，毗那耶）的早期部分，其他两种分别是《经藏》（Sutta）和《论藏》（Abhidhamma，更深入的法，即阿毗达摩）。

① 梵文Pratimoksa sutra，即戒经或戒本。——译注

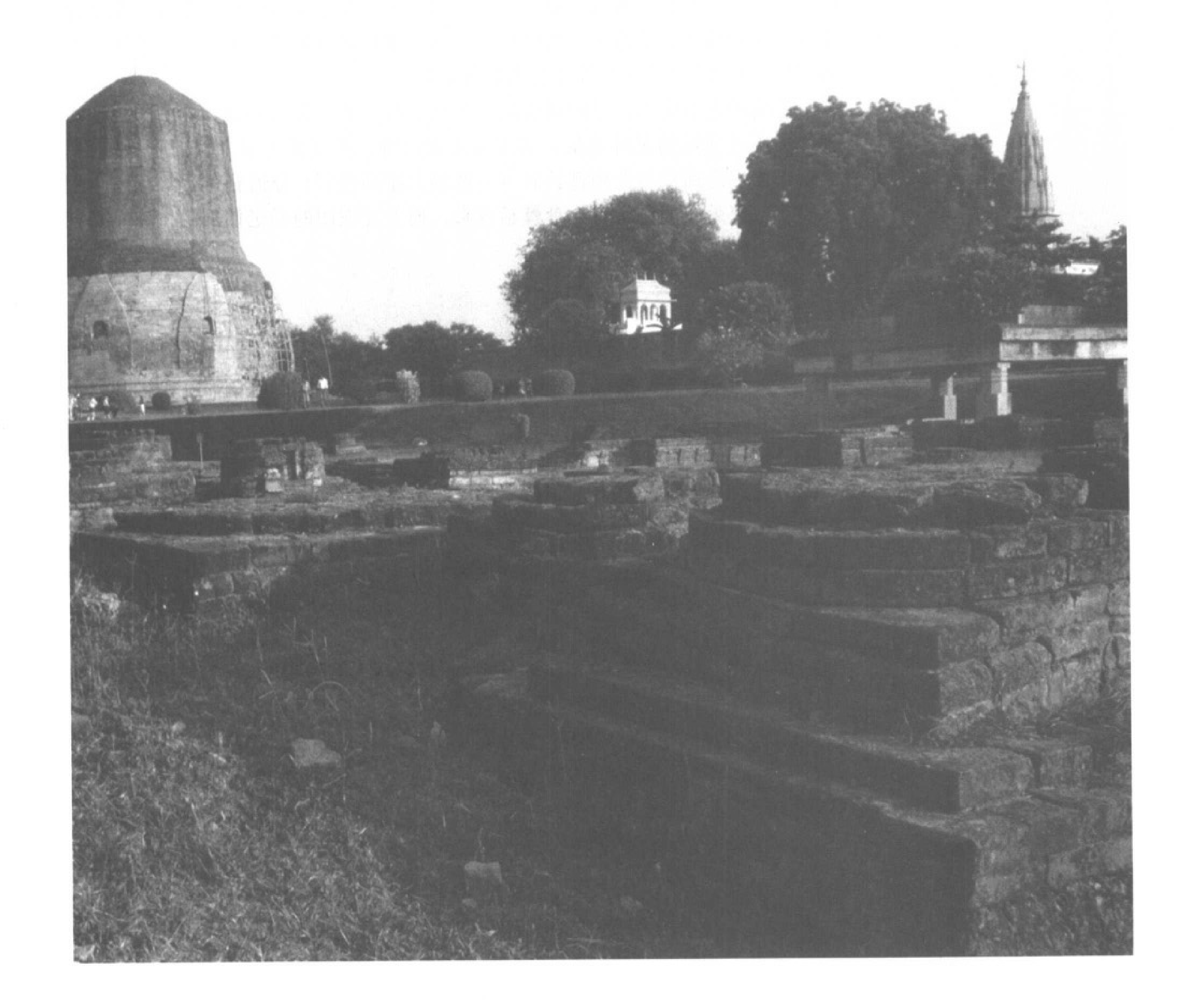
佛教徒大会

第一次佛教大会是佛陀去世那年（约公元前370年）在王舍城（Rajagriha）召开的，尽管此次集会的目的乃是整理佛陀的教义，但是实际几乎未能对《三藏经》的最终成型起什么作用。第二次大会是几十年之后在吠舍离（Vaisali）举行的，问题几乎完全集中在佛陀所制定的戒律问题上，即诸如僧徒是否应该持有钱财等方面的僧院戒律和实践活动的问题。

第三次大会是公元前250年在华氏城（Pataliputra）[①]召集的，由阿育王主持。这是三次结集大会中最重要的一次集会，导致佛教僧团中的上座长老(theras，后来成为上座部佛教徒[Theravadins])和“大众部”之间的大分裂(the Great Schism)。大众部的僧众为后来大众部派的形成做了铺垫。大众部在对待制度法规的改革问题上态度更加开放，同时也更积极地介入世俗佛教徒的活动。

① 华氏城，一译波吒梨城。——译注

印度教圣地的佛教中心，鹿野苑的佛塔。这座佛塔是虔信佛教的伟大的阿育王所建。在穆斯林来到印度之前，此处一所佛教寺院一度十分昌盛。



82

佛教学派

在佛教发展的初期阶段就已蕴含了“三宝”思想，这种思想认为所有真正的佛教徒都处于佛陀、达磨（佛法）和僧伽（僧团组织）的庇护之下。这种对教义和僧团的重视，意味着权威导师的世系必须以可追溯到佛陀本人为先决条件，于是后来就产生了对导师及其教导是否真实可信的颇多争论。这些争端成为形形色色的“世系集团”——即众所周知的派系——产生的基础，不同的宗派就在三次集会期间及此后产生发展起来。

佛教中存在两种主要的流派，即上座部佛教（Theravada）[①]和大乘佛教(Mahayana)。这两派均源出于较早期的教义思想，而且难以断定它们所出现的准确日期。一度曾有人设想上座部佛教所据的佛典，反映了相当精确的佛陀的原始教义，而后者则源于较晚期出现的资料。如今我们已知，这种假设与事实相距甚远。佛教的金刚乘（Vajrayana，唯识宗）为现世生活提供了更灵活的觉悟之法（如惊天霹雳或金刚，因得此名），它被视为从佛教整体分裂出的第三个教派，但也有人认为金刚乘属于大乘佛教教义的一部分。大乘佛教在两种重要的文化和语言系统中各自发展出一系列的教派：藏蒙文和中日文系统。相比之下，上座部佛教更显稳定，始终如一；从印度传播到斯里兰卡，又从斯里兰卡传至东南亚之后，几乎没发生什么显著变化。

传统的观点认为，早期佛教以事关三宝的学术争论为基础，共分裂成十八部派。不过实际情况可能是，各主要宗派的特征都受到了多方面的广泛影响。大众部僧侣之所以与上座部长老（早期的上座部僧侣）分道扬镳，原因是他们想要将俗家弟子的愿望也全盘囊括进来，而上座教团的长老们却力图恢复最初的佛教僧院教义。

上座部佛教

上座部佛教信徒以巴利文佛典为信仰与修行的根据，巴利文佛典条分缕析地说明了佛教僧律制度的本质特征。上座部佛教的核心形象是阿罗汉（arahat），它最初用于指那些以精神修行的成果而倍受敬仰的苦行者——耆那教徒也用这个词。后来“阿罗汉”用于指如佛陀一般在现世即可修达无上完满之妙境的佛教尊者。中国、日本和韩国的佛教中，均蕴含与此类似的观念（中文“阿罗汉”）；（日文“arakan”，韩文“arahan”）。上座部佛教中还有一种独觉佛(pratyekabuddhas）[②]，他们与阿罗汉不同，因为他们既不隶属于任何一种僧伽团体，也从未企图与他人交流自己的信仰——早期的一份文献曾把独觉佛比作一头孤独的犀牛！佛陀本人也被描述为至高无上的独觉佛，或三藐三菩陀(samyaksambuddha，正等正觉)。

公元前1世纪期间，上座部佛教在斯里兰卡影响渐增，同时还产生了一种传说，认为佛陀实际曾亲自访问过此国。斯里兰卡的上座部佛教徒还开始把一些印度教信仰融人到教义中（如寺庙内殿设立的神龛及崇拜佛陀塑像），而且开始在如卫塞节（Vesak，佛诞节，即五月的满月日）等公众节日中庆祝佛陀的降生、

① 大乘佛教贬称上座部佛教为“小乘佛教”，文中只在中国佛教部分使用“Hinayana”，其他部分均使用了“Theravāda”一词，译者据此分别译为“上座部佛教”和“小乘佛教”，以示区别。——译注
② 又译辟支佛，缘觉佛。——译注

成道和灭度。僧侣和尼姑为俗家信徒“积累功德”(make merit)，佛像则成了个人虔诚供奉之物。公元4世纪期间，一颗据说是佛牙遗骸的舍利子被带到了斯里兰卡；如今这颗舍利被供奉在康提市（Kandy）的佛牙舍利寺中，每年人们都要抬着它从舍利寺出发开始游行。后来当僧伽罗（Sinhala，锡兰）佛教传至东南亚的时候，教义中已有的功德观念和虔诚思想得到当地万物有灵论（如缅甸崇拜守护神）和婆罗门印度教实践的进一步加强。但是，僧团仍然受到巴利文佛典中条目详尽的《律藏》(毗那耶）的限制，因此僧院及民间的佛教信仰继续并存，相互之间也没有明显的冲突。目前世界各地几乎都有上座部佛教的踪迹，不过其人口最多的成员还是集中在亚洲。据估计，全球的3.24亿佛教信徒中，上座部佛教徒约占38%，其他的分别是大乘佛教徒（56%)，密教或藏传佛教信徒（6%)。

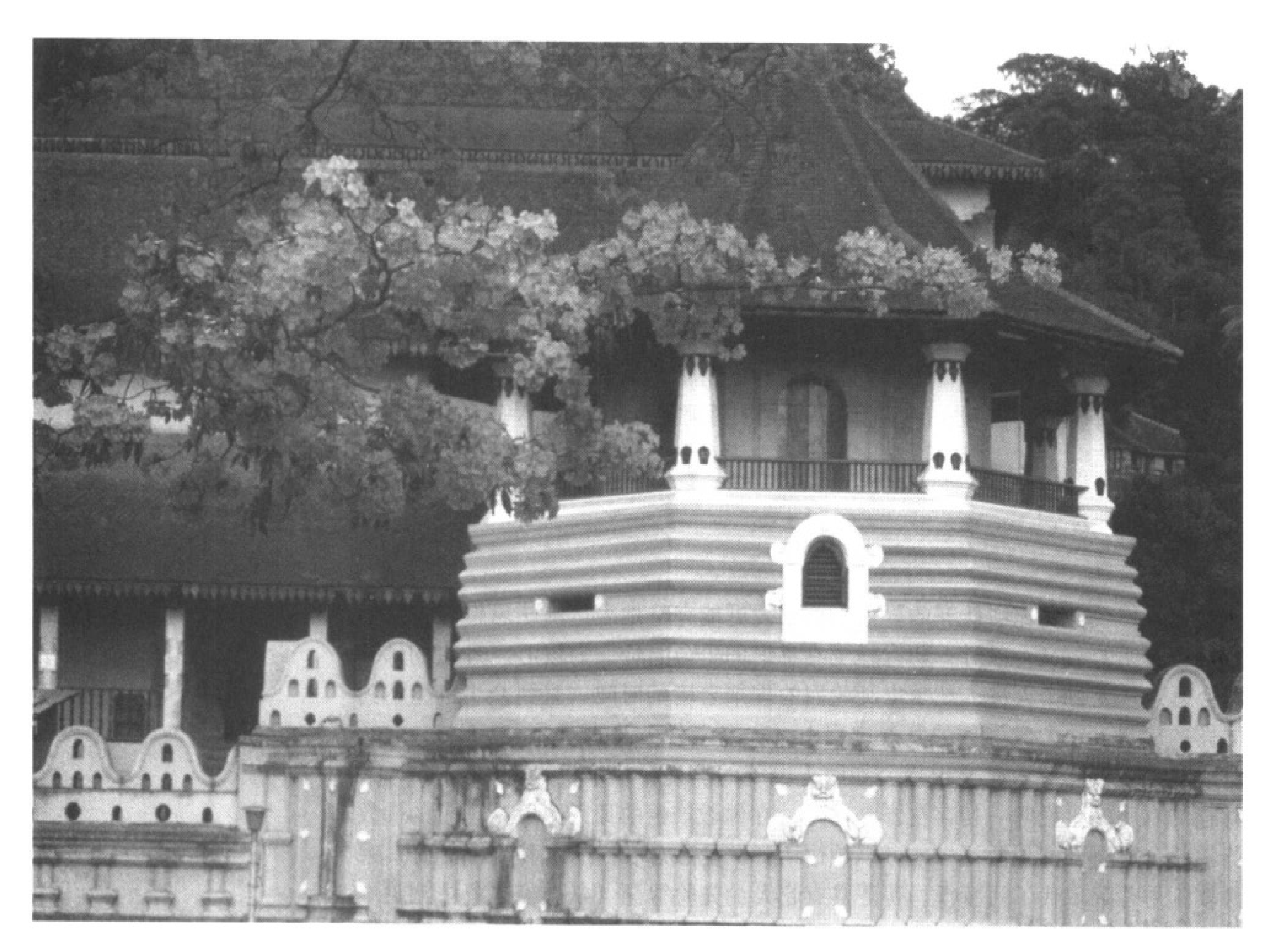
大乘佛教

大乘佛教自视比“低等的”上座部佛教更能完整地表达佛法思想。大乘佛教特色鲜明的教义，以对一切有感觉有意识的生命的怜悯为核心。理想的佛教徒会延迟他或她个人进入超越生死轮回的涅槃之境的时间，直到众生也能达到同样的境界。在大乘佛教的发展过程中，一个十分关键的“舜若”(śunyatā，空或虚无）概念起着重要作用。如同无灵魂的学说否认永恒灵魂的存在一样，舜若的本质就是说明一切存在皆是虚无。在佛教产生的原始阶段，理想的佛教徒就是众所周知的阿罗汉，他可以领悟诸如关爱慈悲在内的各种品行。而大乘佛教却用菩萨取代了阿罗汉。菩萨具有超人的先验智慧（从虚空之象中洞见本质的能力）和怜悯众生的慈悲情怀。“菩萨”这个词产生于大乘佛教之前，在广为流传的初期佛教文学作品中曾多次提及这种观念。所谓超验智慧就是般若波罗蜜多（prajñā-pāramitā)，表达了一种慈悲为怀的情感，其情感如此强烈，以至有些菩萨拒绝独自超生进入涅槃。

个人若发誓普渡众生，那么他就可以成为菩萨。与此同时他或她还要修行六个阶段，也就是著名的修行完满的阶段，之后就达到可以理解空的意义及现世的真正本质的境界（第七阶段）。一旦进入此境，菩萨就不能返回到前一阶段，而要继续修行直至完满清净，即臻达大彻大悟的第十级，也就是无上完满的佛境。菩萨的名号各不相同；观世音菩萨是一位修行至第九级的菩萨——《心经》中详细地说明了他是如何的慈悲和宽宏大量，大乘佛教寺院中到处充斥着对他各方面的阐释。《妙法莲花经》是大乘佛教彰显菩萨修行途径的另一部佛经。大乘佛教使佛陀作为一个历史人物的真实形象逐渐削弱，而突显了一位成道良久的佛陀的形象。他们所理解的这个佛陀乃是完美无限的存在，永久地进入了出神状态。一些大乘佛教宗派沿袭了这种“佛教学”。

其它佛教学派

中观派信徒（Madhyamakas）在公元纪年初的几个世纪中颇具影响，他们认为舜若（意即“空”）位于冲突之中的“中道”(madhyama)。他们重视瞬间的连贯性，认为现象本身就藉此在瞬时到瞬时的连续变化中不断地产生出来。在中国佛教的发展过程中，中观派哲学起了重要的作用。



位于斯里兰卡康提市的舍利寺，即知名的佛牙寺(Dalada Maligawa)。诸多古刹中的最后一座。它供奉着公元4世纪时被带到斯里兰卡的佛牙遗骸（舍利）。每年一度舍利都要从寺中取出，在一次虔诚的祈祷游行过程中将它向世人展示。

公元4世纪期间，理想主义的唯识宗信徒，即知名的瑜珈行派一度影响深远。他们的主要观点是，意识是惟一的存在，经验现象的多样性源于被曲解的心灵投影。这个学派为密教与金刚乘思想的融合做了铺垫，因而对藏传佛教和远东佛教的发展起了相当重要的作用。

佛教在印度的发展

随着阿育王的逝世，佛教在印度逐渐走向衰落，尔后入侵的穆斯林又逐建削弱了佛教的势力。由于佛教僧侣集中在僧院寺庙中，极易成为12世纪以来入侵印度的各苏丹王国和莫卧儿人攻击的目标。与此相反的是，印度教信仰却是深深地植根于诸如种姓制度、团体和家庭等社会体系之中的，不像佛教那样易于被根除。至今重要的佛教圣地仍然在印度境内——例如据说是佛陀觉悟之地的比哈尔邦的菩提迦耶的寺院就是重要的例证——可是据1991年人口普查统计，印度的所有的佛教徒之数估计还占不到人口总数的1%。不过在某些方面，佛教在印度的影响还是非常深刻的；贾瓦哈拉尔·尼赫鲁与独立运动时期印度不可接触者领袖的阿姆倍伽尔（B. R. Ambedkar）一样，都曾受到佛教的强烈影响。印度共和国的官方标志阿育王雄狮柱头(the Sarnath Lion Capital）就是佛教的象征物。

佛教在南亚的传播

斯里兰卡

阿育王统治时期，佛教传入斯里兰卡境内[①]。根据阿育王的指示，斯里兰卡的国王重新受戒，最初只有四位僧侣被派往这个岛国弘扬佛法。当地盛行崇拜佛塔（stupas，又译萃堵波，是一种圆形的纪念性建筑，往往安放神圣的舍利，是佛教的重要象征物）、圣树及供奉印度教众神的寺庙，正统的佛教徒也接受这些内容。著名的佛牙舍利也与皇族宫廷联系起来。斯里兰卡上座部佛教对南亚佛教的发展起着举足轻重的作用。

东南亚

到达东南亚的首批佛教使者是由阿育王在公元前3世纪派出的。他们沿着熟悉的贸易通道到达了"黄金国"，大概就是目前的印度尼西亚西海岸地区。但是佛教在此地产生影响却是从公元1世纪初才开始的，当时有很多印度人来此地定居。

公元7世纪，大乘佛教开始传入印度尼西亚，受到室利佛逝（Srivijaya）历代国王的扶持，因而在苏门答腊颇具影响。印尼佛教弟子纷纷动身前往比哈尔的那烂陀寺游学，并了解了金刚乘的教义。爪哇的佛教中心——建于公元9世纪的富丽堂皇的婆罗浮屠大寺，就是一座融合了早期佛塔的基本样式和更具异国建筑风格的金刚乘寺院建筑。

在藏—缅人之前，与藏族具有相同血缘关系的骠族（Pyu）和被认为来自印度东海岸的孟人（Mon）居住在缅玛地区（Myanmar，前缅甸），从11世纪起藏—缅人才来此地定居。到公元6世纪时，中缅甸的骠族人已信奉上座部佛教——可能是从南印度传入的——更往南的孟人也是上座部佛教信徒。大乘佛教可能在更早些时候就经由陆路从孟加拉和阿萨姆（Assam）传入此地。11世纪期间，蒲甘（Pagan，第一个缅甸王国的都城）的国王力图清除缅甸僧院中的密教影响，重新恢复当初孟人所信奉的上座部佛教的僧院制度。因此大乘佛教的地位日衰，与此同时巴利文也取代梵文成为正式的佛典用语（不过本地方言佛经译本一直在被广泛使用），在斯里兰卡僧侣的协助下，佛典也已得到重新修订。就在这一时期，统一的缅甸成为佛教文化和学习佛法的大型中心，致使守护神或本地神灵崇拜的行为受到压制，不过这两者和婆罗门教的某些内在特征在缅甸佛教中仍然十分突出。

9世纪期间，湄公河谷的高棉人控制了后来称为暹罗和柬埔寨（高棉）的地区。高棉人信奉印度教，因此十分轻易地就把本民族神灵崇拜与大乘佛教的菩萨及本地神和祖先崇拜融合了。在东南亚的信仰体系中，无论是佛教还是印度教，高棉人的宇宙观都占核心地位。

15世纪，高棉王国被泰族人推翻，当时泰族人还居住在湄南河附近，信奉上座部佛教。在他们的影响下，上座部佛教成为高棉地区的主导宗教。14世纪，

① 据说阿育王曾派他的儿子摩哂陀去锡兰传教，受到锡兰国王提婆难毗耶?帝沙的欢迎，他在都城阿努罗达普罗创建了大寺派。——译注

当老挝地区开始出现王国时，上座部佛教也随之传入此地。老挝人和泰国人相似，他们的文化表现出丰富多彩的大众化因素，比如占星术，这些都易于被佛教纳入自己的信仰体系。泰国人和缅甸人一样并没有像柬埔寨和印度尼西亚人那样受到印度教信仰的严重影响。这主要是因为孟族人相对较早地接受了上座部佛教教义的缘故。

大乘佛教的势力在缅甸、泰国、柬埔寨和老挝逐渐消失，无论密教的成分在早期曾以什么样的面目呈现，如今均受到大规模的压制。这四个国家中的上座部佛教信仰不断发展，完善程度很高，以致僧侣可随意（除政治束缚外）在各寺庙间游历，他们用的是相同的巴利文佛典，遵守的是相同的僧院戒律。几个世纪以来，他们不断地巩固和增强初期与斯里兰卡建立的联系，同时也有很多人继续前往印度的佛教中心研习佛经。

泰国佛教

此处之所以对泰国佛教加以详细探讨，是因为与周边的国家如缅甸、老挝和柬埔寨等国的佛教相比，泰国佛教更易理解、更易取证。而且泰国从未受到殖民势力的统治，也就是说它的佛教机构——寺院和僧伽——仍然与过去保持着完好无损的联系，从未被中断过。泰国佛教有两种主要源头：来自印度和斯里兰卡的上座部佛教教义以及从公元一二世纪传入东南亚以后就构成佛教历史的种种思想因素。泰国境内最古老、最庞大的佛教圣地佛统（Nakhon Pathom，音译那坤巴统）出现于公元6世纪，但是有证据表明，在此之前当地就已有佛教徒在活动。

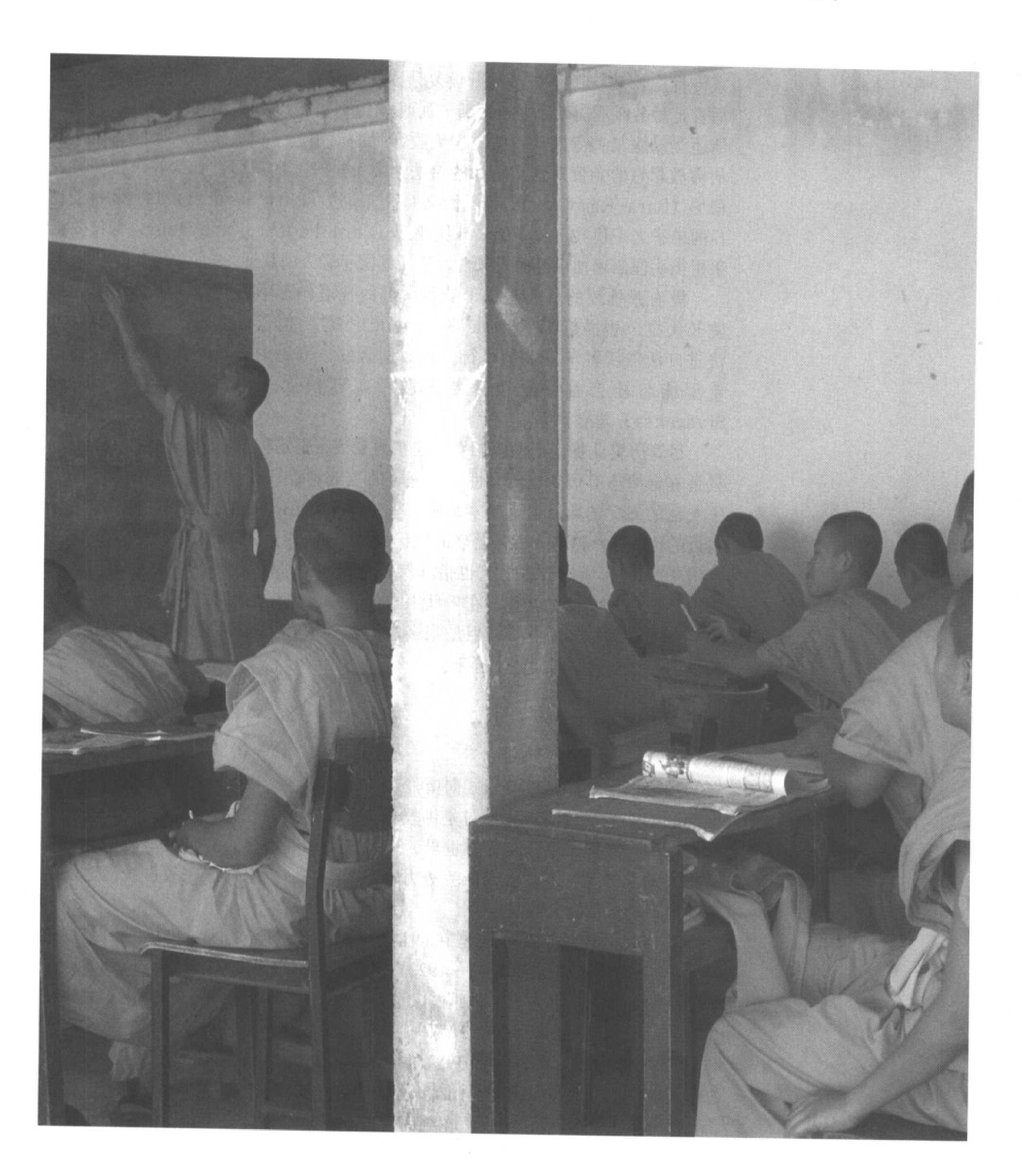
泰国的素可泰（Sukhodaya）王国从12世纪初建立，一直维持到1350年，后来势力中心南移至阿瑜陀耶（Ayutthaya）。王国曾两度遭受缅甸人的重创，但一直延续到1767年，此后它的姊妹城吞武里（Thonburi）和曼谷成为泰国都城。在这个漫长的时期内，很多国王承担了保护僧伽不受外敌侵犯的责任，而且他们极少介入僧院的内部事务。

约从18世纪末起直到今天的曼谷国王时期，也就是统称的查克里王朝（Chakridynasty），其中几位国王实行了重要的僧院制度改革。1851年成为国王拉玛四世（Rama IV，统治到1868年）的蒙固（Mongkut）王子曾在1824年剃度出家为僧，因此他对僧伽实施一系列的重大变革也就不足为奇了。他对过林居僧侣的生活方式不满，坚信最重要的是学习知识而非冥想修行或苦行实践。他发起并领导了著名的法相应部（dhammayuttika）运动，意为“信守佛法（经典）者”。法相应部僧侣身穿缠绕双肩的袈裟，与未经改革的大部派（maha nikai）僧侣相比，他们一般更恪守僧院戒律的字面含义。

国王朱拉隆功（Chulalongkorn，即拉玛五世，1868—1910年在位）继续推行蒙固所提倡的开展教育的政策，1898年他委托僧侣实施全国性的初级教育计划。1902年，他签署了三种《僧伽法案》中的第一个，要求僧侣必须遵守以下“三种法律：土地法、戒律和习惯法”。这个法案规定了各类僧院权力机构的职责，开始对僧伽实行标准化管理。继1932年宪法规定的僧院制度中取消僧伽的独立性之后，1941年颁布的第二个《僧伽法案》则是朝佛教戒律民主化的方向上迈出的一步，而1963年签署的第三个法案则反映了首相沙立·他纳叻

(Sarit Thanarat，1958-1963年在任）的专制独裁政策。他将权力集中到长老尊者手中，用一个长老会取代了各种僧伽委员会。这就是由泰国佛教的法相应部和大部派长老组成的大长老会（泰语Mahatherasamakhom）。它与教育部的宗教事务司（成员主要是还俗僧侣）和僧院的上层人士联系密切。长老会的观点极端保守、僵化，不过由于其运转不灵，因此持进步观点的僧侣们可以避免与之发生正面接触。

年轻的佛教僧侣在泰国的南奔（Lamphun）学习。初学者和僧侣不能进入国立学校或学院学习，因为如此一来他们就会与女性产生较多的联系。



88

当代泰国佛教

尽管今天的泰国世俗权力对佛教僧团有所控制，但是各僧团之间、成员之间还是存在相当大的差异性和多样性。法相应部是从资格较老（成员也较多）的大部派分裂出来的，这两个团体的很多僧侣都受到了学者和改革家佛陀达萨(Buddhadasa，泰语是Putatat）比丘即“佛使”（1905-1983）的深刻影响，他重新阐释了佛教的最基本戒律，突出了它的“现世”色彩。这一点反过来又调整了传道组织与社区的发展规划。这些计划从采用政治手段在北方各部族内部宣传推广佛教，一直关涉到开设复杂艰深的课程，以培养僧侣担任护理人员。后者是著名血液病专家普拉瓦斯·瓦西博士（Dr Prawase Wasi）所做的设想，他还为劝服某些寺院承担艾滋病人收容所的工作起了积极作用。一些著名高僧从佛教思想的角度对这些行为的合法性做了进一步的阐释，如伏拉·拉加瓦拉穆尼（Phra Rajavaramunı)、伏拉·潘纳南达（Phra Paññananda）和佛使比丘的弟子之一伏拉·佩尧姆·卡拉亚诺（Phra Payom Kallayano)，卡拉亚诺采用街头俚语增加讲经的趣味性，广受泰国年轻人的欢迎。

极右派佛教的代表是位于曼谷附近的耆塔帕万学院（Chıttapawan）的院长伏拉·吉提伍都（Phra Kıttıwuddho)，他已被控犯下走私军火、非法进口沃尔沃轿车等多种罪行。左翼僧侣发表言论时不得不谨慎行事；他们希望能与社会批评家及著名佛教学者苏拉克·席瓦拉克萨（Sulak Sıvaraksa）建立联系。

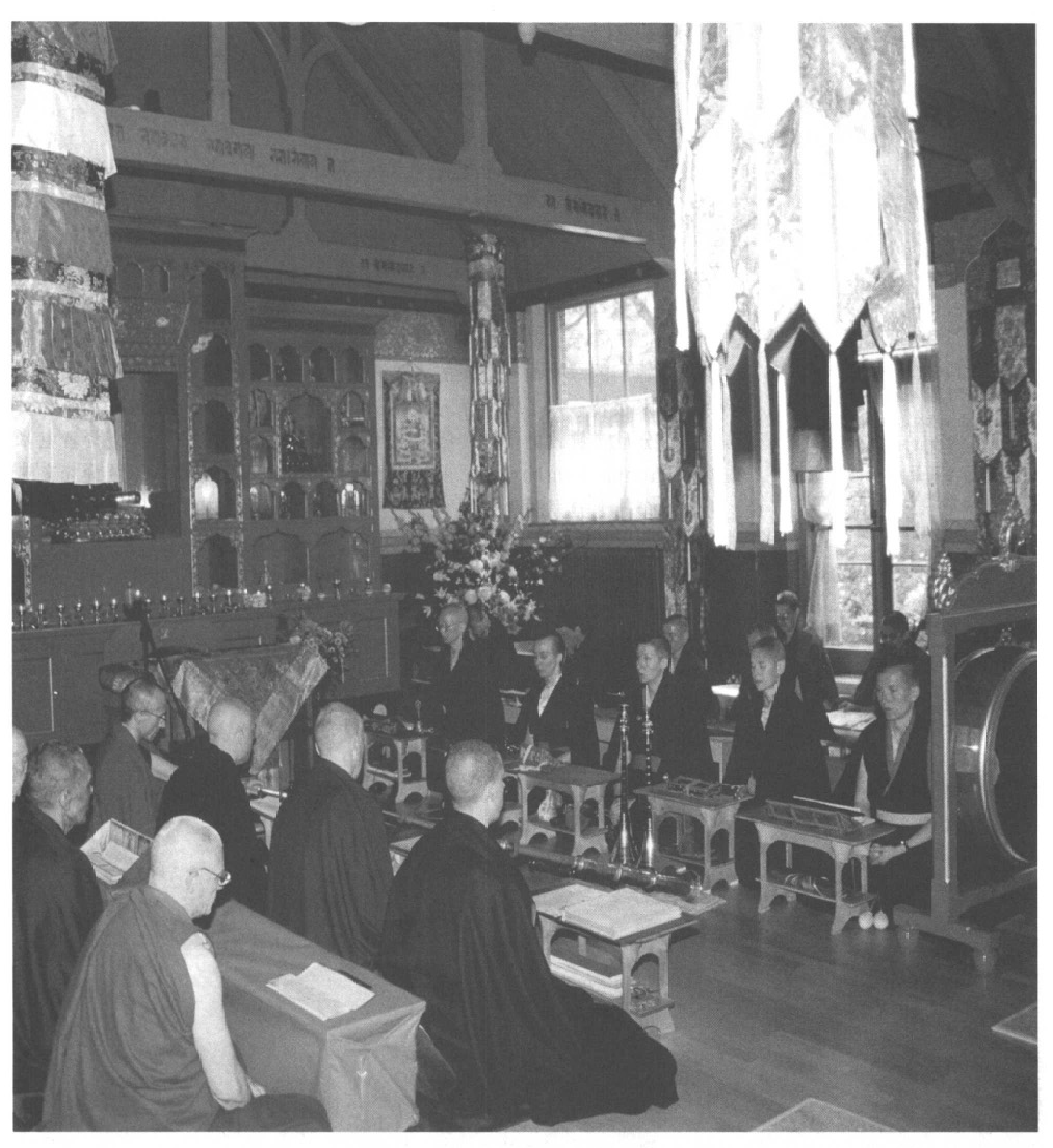
尽管历史证据表明泰国妇女一度也可受戒，但这种事情如今早已了无踪迹，只是在台湾还有极少数的女性接受完整的受戒剃度仪式。但是，如今受戒为俗家女尼的妇女的数目越来越多，她们一般都生活在类似庵庙且往往修建在庵庙附近的建筑中。这些人就是著名的比丘尼（mae chıı)。mae意思是“母亲”，在泰语中chıı或jı指佛教僧侣，也指非佛教徒，如耆那教徒，还可以指那些削发、穿白色法衣的女性佛教徒。在一些宗教仪式中，比丘尼与女尼存在某些方面的相似，如身穿特制长袍等，但是很多僧侣和俗家信徒对她们表示不屑，并有意使她们与这些尼姑团体区别开来。

西方世界的佛教

佛教以上座部佛教的形式向南亚和东南亚传播。以大乘佛教的形式向印度北部和东部地区传播，只不过是佛教成为公认的世界性宗教传播过程中的一个起始阶段。在整个亚洲和西方世界，遵行各种僧院戒律并有常驻僧侣生活的佛教中心随处可见，不过在伊斯兰势力较强大的非洲、罗马天主教占统治地位的南美洲，佛教信徒人数则较少。

89

英国人对佛教产生兴趣是在19世纪后期，1881年T.W.拉伊斯·戴维兹(T. W. Rhys Davıds, 1843—1922）成立巴利圣典协会（Palı Text Socıety)，他担任协会的第一届主席。戴维兹去世后，他的妻子C.A. F. 拉伊斯·戴维兹(C. A. F. Rhys Davıds, 1857—1942）当选会长。这个协会鼓励开展翻译工作以及历史、文献学方面的研究。很多欧洲学者对翻译佛经做出了突出贡献，如爱德华·孔茨（Edward Conze）等。还有一些欧洲学者成了佛教僧侣，在亚洲待了多年。1908年，一位已在缅甸受戒的英籍僧侣设立了英国的第一个佛教

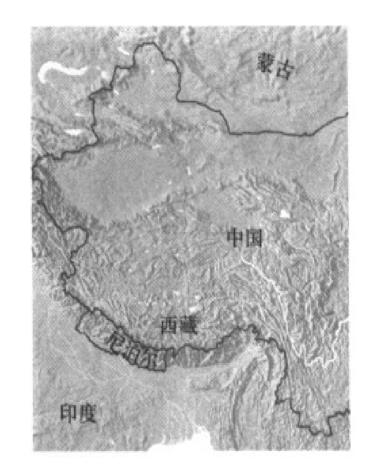


中心。

英国境内目前共有一百多个佛教中心和协会，美国则更多一些。有一些是从亚洲移民设立的佛教徒中心（比如，温布顿[Wimbledon]和伦敦的泰国寺院，纽约附近的高棉寺院）；其他的则主要是为那些希望学习冥思或想要依照佛教徒的方式生活的西方人设立的。1967年，高僧大德僧护法师（Sangharakshita）在伦敦成立了西方佛教僧团公友会（Friends of the Western Buddhist Order），公友会在全欧洲和北美洲都有会员，大部分属于大乘佛教徒。据估计，目前英国境内共有10万佛教徒，成为继基督教、伊斯兰教和犹太教之后的第四大宗教。

伦敦佛教精舍的经堂中的西方佛教徒。据《佛教道德规范杂志》刊载，至20世纪90年代中期，西方共有80万美国佛教徒和36.2万欧洲佛教徒（包括俄罗斯）。然而，在过去的三十多年中，还有大批信奉各种佛教派别的亚洲佛教徒移民北美和欧洲，这就意味着实际上各种宗派的佛教徒总数比这个数字要高出很多。

90



中国西藏地区

佛教出现在西藏之日，恰逢是吐蕃王朝崛起之时。当时的王是松赞干布（约609–650），尽管在西藏传说中是第33位王，实际上他是我们所确知的西藏第一位君主。松赞干布威严强悍，藏传佛教中的故事就以他娶两个邻国的公主为妻开始：这就是唐朝的文成公主和尼泊尔的墀尊公主（Bhrikuti Devi）。我们对松赞干布本人是否改信佛教一事不甚明了，不过他的两位妻子均是虔诚的佛教徒，而且他似乎很乐意以建造寺庙的方式取悦妻子，因此修建了大昭寺和小昭寺供奉作为她们的嫁妆而被带来的两尊佛像。其中的释迦牟尼像起初被安置在小昭寺，后来被转移到了大昭寺内，至今仍然是西藏最神圣的佛像。当时松赞干布一定十分欣赏佛教的价值，因为他不仅把佛教奉为国教，还派遣译者屯米桑布扎（Thonmi Sambhota）[1]前往印度学习并创制藏文字母表以翻译梵文佛经。屯米桑布扎十分完满地完成了任务。直到如今，藏文佛典甚至都可以与梵文佛典逐字逐句对应，使早已失传的梵文佛经得以重生。

但是，吐蕃把佛教奉为国教的过程也并非毫无反抗。当时吐蕃已存在一种宗教——本教（Bon）——而信奉者和拥护者也不愿眼睁睁地看着本教受排挤并被佛教取而代之。本教可能属于一种万物有灵论，没有形成系统完备的宇宙哲

① 端美三菩提。——译注

91

位于西藏中部雅隆（Yarlung）河谷的雍布拉康宫（Yumbulagang）城堡，是修复得相当完美的一处遗迹，据说它是西藏最古老的建筑。传说当聂赤赞普（Latotori）居住此宫时，天降佛典经文，落至宫殿屋顶之上。虽然聂赤赞普无法阅读这些经文（经文是用梵文书写的），但是他仍然将其奉为神圣之物而加以膜拜。他的参与膜拜经书的儿子原本双目失明，后来竟然因此奇迹般痊愈了。

学观或明确的道德规范；如今的本教已发展成一种假冒的佛教，与其最初形式相去甚远。但是早期本教在当时已形成了自己的势力基础，因此随后就是长达几个世纪的政治纷争。这一点在赤松德赞（Trisong Detsen，约755—797）统治时期最为明显。赤松德赞是一位伟大的军事统帅，他曾攻克唐朝的长安（今天的西安）和撒马尔罕（现在位于乌兹别克斯坦境内），使巴格达的哈里发哈伦·拉西德（Haronar-Rashid）被迫与唐朝皇帝结盟共同对抗来自吐蕃的威胁。这样一位勇猛的王，会以和平仁爱的佛教作为信仰似乎很奇怪，因此有人认为他只是把佛教当做对抗与本教勾结的特殊贵族阶层（包括他的妻子）的一种工具。这种可能性很大。

赤松德赞力图以印度大乘佛教的哲学观点和实践为基础，创立一个僧院团体（当时已获得充分发展的中国其它地区的佛教显然不在他的计划之内）。为实现这个目标，约公元775年他在桑伊修建了一座寺院，并邀请两位印度法师前来指导：一位是来自比哈尔那烂陀寺的高僧静命大师（Śantarakṣita，约705-788）；另一位就是来自佛教中心斯瓦特（Swat，今位于巴基斯坦境内）的瑜珈行者莲花生（Padmasambhava，8世纪），据说他具有超自然的能力，可以降妖伏魔。为培训出一批符合要求的僧徒，两位大法师共花去12年的时间，后来赤松德赞将自己的新婚妻子赐予莲华生以示酬谢。此后不久，一批唐朝的佛教僧众来到桑伊寺，他们向主导西藏信仰的印度佛教特权提出挑战。这就是伟大的桑耶寺辩论（约公元792-794年）事件。唐朝的大乘和尚（Hua Shang Mahayan）与静命大师的优秀弟子、印度学者莲花戒（Kamalaśila）论战时败北。莲华戒的观点指出，觉悟需循序渐进而非顿悟可得。此后唐朝僧侣被逐出吐蕃，而印度大乘佛教似乎全心全意地致力于从宗教上改造这片土地。

这并非最终的结局——至少在当时不是。836年，受本教拥护的国王朗达磨（Langdarma，约803—842）[①]靠谋害自己的兄长而篡夺了王位，随后他开始驱逐压制佛教。他的行为十分残酷，捣毁了所有的寺院，残杀了成千上万的佛教僧侣和俗家信徒。尽管最终朗达磨本人被一个机会主义僧侣贝吉多吉（Lhalung PalgyéDorjé）[②]杀死了，尽管逃亡的僧侣已将佛教信仰的种子洒遍了西藏的边远地区，但是此后长达3个世纪之久，佛教再也没有在西藏中心地区出现过。它是如何通过智光王被绑架一事而重新露面的，即现在所谓的“第二次传播”(后弘期)，这个故事值得改编成戏剧上演。

第二次传播

智光王希沃(Yeshöd)是一位虔诚尽责的地区统治者，他遭到一帮穆斯林匪徒的绑架。匪徒向他勒索与他等重的黄金。他的侄子携一袋黄金前来，结果发现分量不够，短缺重量恰是智光王的头。“别担心，”他的叔父说，“就让他们杀了我吧，用省下的钱去印度请佛教法师阿底峡吧。”他的侄子遵命照办。阿底峡(Atisa，约982—1054)——原本也是一位国王，只是拿王位换取了僧侣的袈裟——他在1042年来到西藏，被西藏边远地区寺院中保藏的佛教文学的质量所折服。与弟子仲敦巴（Dromdon）一起，阿底峡促进了西藏佛教的复兴，而当时的本教似乎已彻底丧失了势力，影响全无。

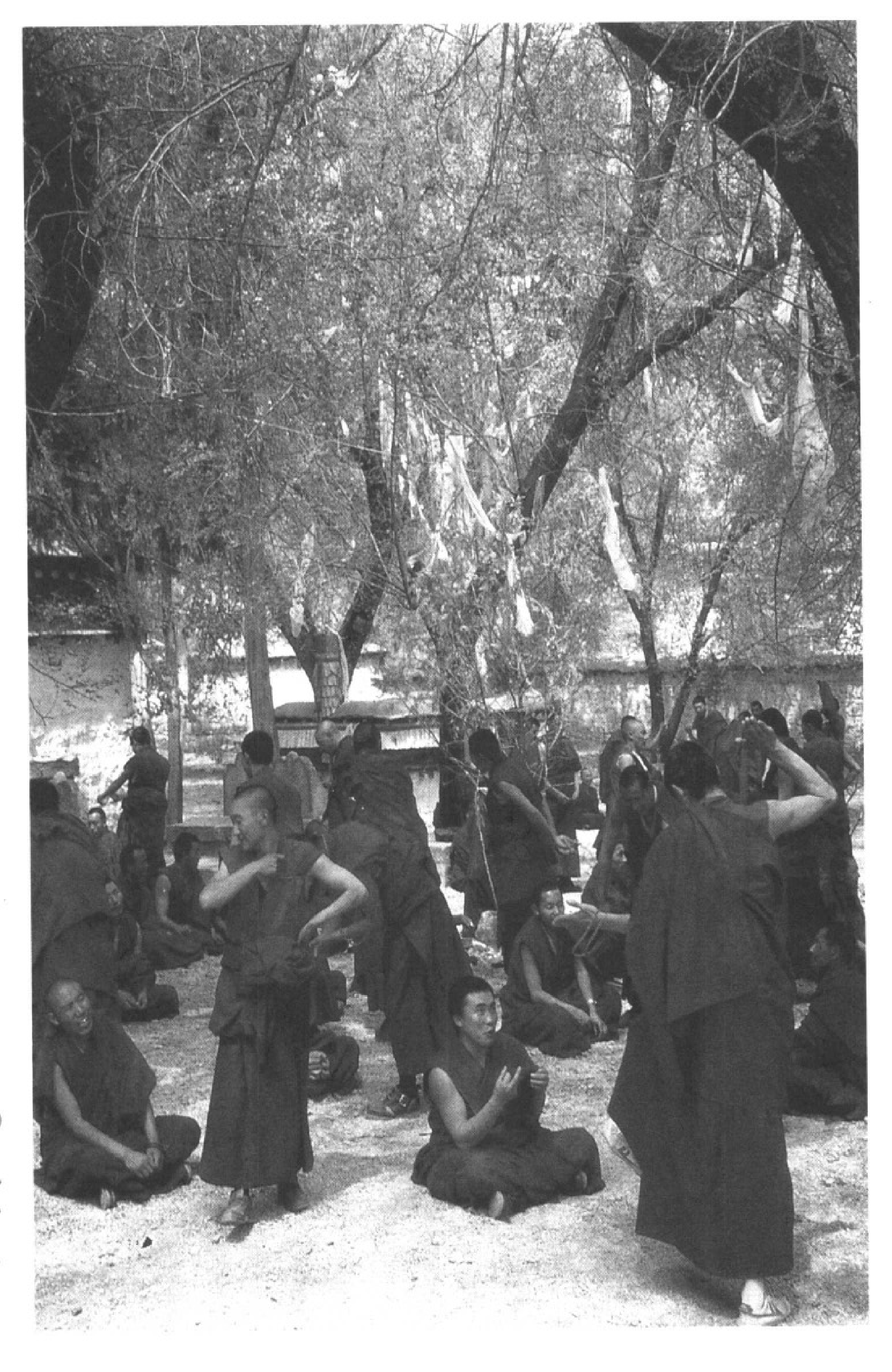
这次复兴选择的时机十分恰当。因为仅在100年之内，印度佛教就将被入侵的穆斯林军队彻底根除，当时他们已横扫中亚地区的佛教。著名的佛教学院都将被他们夷为平地，其中包括超岩寺（Vikramaśila)和那烂陀寺，据说那里各有1万名弟子，三层楼的图书馆，每天有上百次演讲。印度的大乘佛教除西藏外无处可去，而西藏则谦卑地把自己以尚待书写的空白一页呈献给了佛教。

藏传佛教的形式

藏传佛教往往被称为密传佛教，来自一个动词“编织”。“怛特罗”是从公元500年左右印度大乘佛教内部衍生出来的经书，其内容就是力图把日常所察觉的烦恼改变为“觉悟的思想”而专门发展出来的禅修实践。由于佛教常教导说欲望产生痛苦，而怛特罗的产生就是为了将这种欲望加以转变。接受性欲作为宗教内容，是导致印度的大乘佛教从小乘佛教中分裂出来的原因之一，怛特罗把性欲视作获得正悟之途的一种障碍。然而当阿底峡大师来到西藏以后，他发现尽管这些经典都被保存得极为完好，实际上人们并没有正确

① 原名达磨，由于他反佛灭佛，佛教徒言其乃牛魔王下界，因此在其名前加一“牛”字，以示痛恨之意，音译为“朗达磨”。——译注
② 吉祥金刚。——译注

地理解经文的内容，而且僧侣之中还普遍存在道德散漫的弊端。阿底峡大师强调必须接受教育，认真研习律（毗那耶）、经、论（阿毗达磨）多年之后，还必须在一位导师的指导下才能具体实践怛特罗。当仲敦巴询问他什么更重要，是佛典还是导师时，他回答说："若没有导师，佛典将与人永远分离。"因此藏传佛教的突出特征，即通过作为"精神益友"的导师或喇嘛（bla.ma，更高的人）的联系，虔诚守信者就可以理解佛陀的激励和感召，这种特征的源头可以追溯到阿底峡大师。根据传统，一个人要成为一名喇嘛，必须具备



格鲁派（Gelukpa）喇嘛举行露天集会谈论佛典（辩经）。格鲁派（纯洁之道）是1409年宗喀巴（Tsong Kha Pa）修建甘丹寺（Riwo Ganden，喜乐山）的时候创立，是藏传佛教四大宗派中产生时间最晚、也是目前最大的一个派别。此派的喇嘛必须发誓禁欲独身，还要接受长达24年的严格的知识和宗教教育。达赖喇嘛就属于格鲁派。

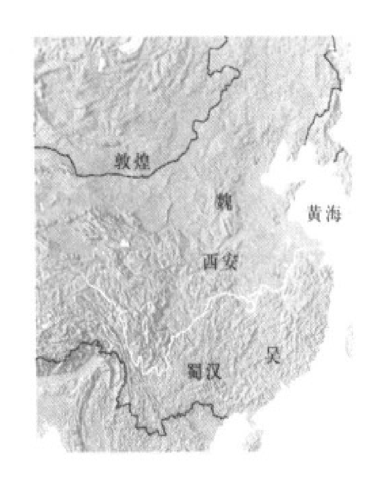
各方面的卓越才能，例如梦中探访他人、控制轮回转世，还存在思想与世界并非彻底分离的信仰。因此，藏传佛教在西方因其魔力和神秘性而获得声誉，就不是什么奇怪的事了。

西藏目前共有四种主要的大宗派。第一种是宁玛派（Nyingma），创立者是莲华生，产生于"第一次传播"时期（即"前弘期"），这一派拥有最古老的佛典文献。其中的《西藏度亡经》（bar.do'i.thos.grol）是系列"宝典"（gter.ma）之一，据说当年莲华生大师把这些宝典埋藏在山间，以待西藏更适合接受佛教教义时被发掘出来。另一个学派是萨迦派（Sakya），它产生于1073年贡却布（Konchog）修建萨迦（"灰土"）寺院之时。萨迦派允许导师成家，而且领袖权要在占统治地位的家庭中的男性后代中传承。噶举派（Kagyü）是刚波巴（Gampopa，1079—1153）创立的，此派以后的各位领袖——噶玛噶举（The Gyalwa Karmapas）在13世纪首次创立化身喇嘛或tulkus（sprul.sku，意思是"变形之身"）。格鲁派是其中最大的学派；格鲁派重视喇嘛的道德伦理，1409年随着甘丹寺（Riwo Ganden）的修建而产生，为西藏最重要的学者宗喀巴大师（1357—1419）所创，他的著作《菩提道次第广论》（lam.rim.chen.mo）中有很多观点都是取自阿底峡的思想。每个宗派对哲学观点的阐发和表述各有特点，不过所有的宗派又都在佛教哲学家龙树（Nāgārjuna，约150—250）所详细阐明的印度大乘佛教的教义内收放自如。他们都强调业（存在之物）是虚无的，修行菩萨之道必先具备怜悯之心，沉思修行需控制思想，强调采用严格的知识训练僧伽（僧团）以通达大彻大悟之佛境的重要性。辩经是衡量其进步与否的关键标准。

从阿底峡大师之后，佛教就在西藏畅通无阻、发芽开花了。1240年西藏面临蒙古人侵的威胁，他们曾在拉萨稍事停留，提出了获得"精神指导"的要求。当时任西藏首领的萨迦·班智达（Sakya Paṇḍita，1182—1251）派侄子八思巴（Pakpa，约1235-1280）前去蒙古，忽必烈汗被八思巴说得心服口服，诚心诚意地拜他为师，两者从此开启了一种"法师—资助者"的关系，因而也保证了西藏政治上的自治地位。此后藏传佛教成为整个蒙古帝国中占主导地位的宗教，后来还通过蒙古传人了东亚和中亚地区（随着苏联的解体，这种信仰如今又开始复苏了）。

西藏如今已广为世人所知。达赖喇嘛是1578年蒙古首领俺答汗（Altan Khan）授予索南嘉措（Sonam Gyatso，1543—1588）的一个封号（源于蒙文Ta Le，意思是"海洋"）。索南嘉措把这份荣誉加诸前两世大师之身，因此根敦朱巴（Gendun Drub，1391—1475）就成了"第一世"达赖喇嘛。达赖喇嘛是通过一个过程而被选出来的：先要预测他的前世转世再生之地，访寻团选出被认定的幼儿，最后由活佛（通灵的中介）和中央政府驻藏大臣（Kashag）共同确认。从历史上来说，由一位转世的喇嘛的化身来实行统治，无疑会在该首领的幼年产生一段政治上的弱势时期，西藏的很多问题都发生在这些时期。

中国其它地区



佛教大约是在公元纪年之初从印度次大陆经由中亚地区传入中国内地。在进入中国的切入点敦煌，开凿了大批石窟庙堂，目前在敦煌已发现了丰富的文献典籍、艺术及其他考古方面的人工制品。通常认为，中国佛教的发展共有六个历史阶段。（还可参考本书第115—147页的中国宗教部分）

在介绍引进阶段（到汉朝末年，公元219年），有些典籍传入了中国，最初是小乘佛教关于沉思修行的资料，随后又从《大般若波罗蜜多经》(Perfection of Wisdom corpus) 中传入了一些大乘佛教的信息。三国两晋时期（220—419年）佛教教义得以改造和接纳，有人企图用道教术语转述佛教思想，因而产生了"佛—道教"。不过这种方法受到了批判，因为这可能会将佛教引入歧途而遭到取缔。

南北朝时期（420—588年）进入第三个阶段，这一时期佛教的特点是开始分化。佛教宗系和思想流派开始真正出现，有些沿袭了印度的形式，其他则是新发展出的派系。天台宗和华严宗属于兼收并蓄、博学精深的学派，禅宗和净土宗则更接近普通民众。此后进入巩固和联合期（隋朝，589—617年）；这一时期产生了对深奥思想或玄义做注释、讲解的文献资料，还出现了宗师谱系表以确立支派传承的可靠性。第五阶段是主导与衰落期（唐朝，618—906年），此时的佛教成为其自身过于兴旺发达的牺牲品。它将男女信徒从家庭义务、政治责任与束缚中解脱出来，修建了大型的寺庙和尼庵，侵占了大片土地。845年，心怀警惕的唐武宗实行了压制佛教的政策。虽然此次抑佛事件历时不长，但是此后庞大的佛教机构恢复得十分缓慢。由于禅宗和净土宗相对较少地依赖于寺院财产，因而更易于存活和复兴。佛教密宗以真言宗（Mantra）系统的面目传入中国。尽管其体系自身迅速地消亡绝迹了，然而密教因素却在中国佛教的内容中被延续下来。



寺庙中所悬挂的一幅帷幔的局部细图，描绘了阿弥陀佛的净土，表现的是菩萨从阿弥陀佛前面湖中莲花出世的情景。根据佛教净土宗的信仰，只要人们在现世信仰阿弥陀佛并不断地吟唱他的名字，那么凡人即会变成高阶的菩萨而降生于阿弥陀佛的净土（之所以言其"净"，乃是因为不存在轮回的污染）。

最后一个阶段是存活与复兴期（907年至今）。各类系统与宗派的分裂——唐朝佛教的显著特征——逐渐停息，中国佛教发展成为一种蕴含多种学说思想和修行实践的综合体，而且往往以实力强大的净土宗为基础。从1949年起，太虚法师（1890—1947）开展的改革运动受到了共产党的限制和干预。1976年毛泽东逝世以后，中国大陆地区出现了佛教复兴的迹象。佛教在台湾一直具有深远影响，而且不断有所创新。

佛教与中国本土宗教

当佛教传入之时，中国已经形成了一种系统完备的文化，蕴含博大精深的宗教哲学体系。因此佛教无法取代已经无处不在的本土文化体系，甚至也无法削弱其重要的地位，成为最主要的意识形态。佛教与中国文化很快就发展成了一种既爱又恨、爱恨交织的关系，这种关系一直延续至今。

中国人对来自神秘的、神话般的西土的佛教始终心怀疑虑，认为它是一种“野蛮的”宗教信仰，但是同时又被它深深吸引。佛教给一位学者留下的印象如此之深刻，以至他竟把佛教的教义比作海洋，而儒教和道教只不过是湖泊和溪流。佛教最终被接纳，地位也随之上升，可与儒教和道教平起平坐。这三种均被称为“教”（教导或教义），而且到宋朝（960－1127年），“三教合一”（三种教义是融洽和谐的一体）已成为一种流行说法。无论如何，佛教在中国经常被视为一种毫无乐趣的宗教，因为它禁止食肉、饮酒，还要求独身禁欲，而且其异域起源使它带有一种隐隐约约的非爱国主义的氛围。



老子，传统上认为他是道教的创始人。16世纪清谷（Qing Gu）绘。据说老子与孔子是同时代的人物，中国的佛教徒有时还宣称他是佛陀的弟子。通常认为他是《道德经》的作者。

中国的佛教和道教形成了极富创造性的互动关系。它的沉思修行和从生死轮回中解脱的思想，促使人们将其与道教长生不老的修行技法做比较。或许，佛教就被当做了道教的另一种形式。有人认为老子（见120页）曾经离开中国前往西方，而且有理由认为老子遇见了佛陀，并收他为徒，如此一来佛教就可被视为道教思想的衍生物。而佛教信徒则持相反的意见，认为情况大致相似，只不过是佛陀曾给予老子指导罢了。尽管在长达400年的时间里，佛经翻译的质量日益提高，因为与印度次大陆频频发生的联系和交往，人们接触了越来越多的精确资料，佛教与道教之间的差异也愈益明显，但是它们之间的相似性并未因此而消失。中国佛教尤其是禅宗中，蕴含着许多与道教相通相和的学说思想和艺术特征。

相比之下，儒教与中国佛教之间的关系更富社会性，而非关于教义教理方面的。尽管佛教立足的道德根基受到称赞，但是它所倡导的独身禁欲思想却对儒教以家庭为核心的社会体系形成了冲击，因为僧侣没有子孙后代，而佛教有关转世再生的教义也无法明确说明祭祀祖先时，谁或什么应该接受祭拜。从另一方面来说，不受欢迎的女儿就可以很容易地被送去出家为尼。儒教关于家庭礼仪的原则逐渐改变，以适应寺院尼庵中的“家庭”生活。

96

实践中的中国佛教

毫无疑问，中国佛教在发展过程中的鲜明特色，就是形成了形形色色的教义思想，这一点与佛教在其他国家和地区的发展道路明显不同。佛教在中国，无论是其深奥玄妙的教义，还是其广受欢迎的大众学说，都得到了发展。

华严宗

华严宗是一个哲学宗派，它是杜顺和尚（Du Shun，557—640）根据同名经书（《华严经》[Garland Sutra]）所创。《华严经》所述教义，照字面意思来讲就是关于宇宙的深奥意义；经文智慧是如此的深奥广博，以至于有人宣称它主要为神仙天人所作而非人类所能理解的。其精华要义从实质上来说就是一种宇宙哲学论，用佛界来阐释一般性的存在，用一般存在解释佛学领域。法藏(Fa Zang，643—712）的《华严金狮子章》(The Essay on the Golden Lion）对这些教义进行了总括说明。

利用中国古代关于“理”（本质）和“实”（表现）的区别，法藏把获得解脱的境界（涅槃，法界[Dharmadhatu]）比作“理”，而痛苦的现世王国（轮回，saṃsara）比作“实”。“理”和“实”之间，以种种可能的方式相互渗透、相互贯穿。他用一头金狮子像作类比，把金子比作理，那么狮子的外形就是实，他指出金狮子像的每一部分都同时既是金子又是狮子之形，理论上可分辨的因素在实践中却无从分辨出来。因此轮回和涅槃虽然并不相同，却又不可分离。这种观点对大乘佛教学说做了新的阐释，迎合了中国人对凡尘俗世的现实存在的价值和意义的理解，淡化了否认现世的思想，但是也并不弃绝摆脱生死轮回的学说。

97

天台宗

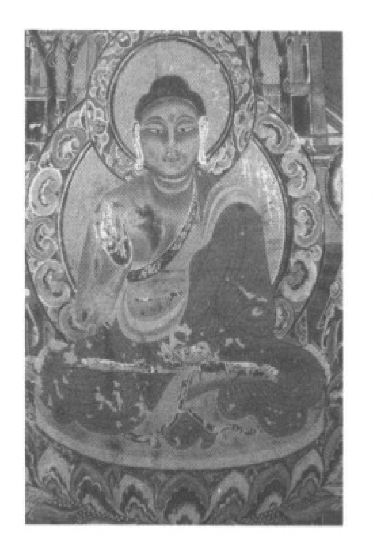
天台宗是一个注重修行实践的宗派，因智顗法师（Zhi Yi，538-597）曾在



佛陀释迦牟尼念诵《金刚经》。节选自公元868年的一幅中译本的5米（16英尺）长的经卷，据说它是现存世界上最古老的印刷品。《金刚经》是广博的《大般若波罗蜜多经》(Perfection of Wisdom）中篇幅较短的经书，经文多采用简短、鲜明、抗辩性的短语宣讲虚空的含义。

神圣的天台山沉思修行而得名，传统上认为他将慧思（Hui Si，515—576）创建的宗派进行了系统整合。据说他按照以佛陀传授次序为依据的一套分级体系，把传入中国的那些杂乱无章的经典、教义及修行实践进行了总括和整理。

佛陀成道后，向神仙天人传授了奥妙高深的教义，向人类传授的则是较为浅显易懂的学说。据说，《华严经》就属于前一类教义，紧随其后的是小乘佛教有关四谛（the Fourfold Truth）的学说，此后为大乘佛教有关虚空（分两个章节层次，初级与中级）的教义。最后揭示了最深奥的大乘教义——《妙法莲花经》与《涅槃经》中的《转法轮经》(the Round or Perfect Teachings)。完满至上之象就是“一念三千”，即“一念之中，具足三千世间的诸法性相”(逐字翻译为“一种想法，三千”)。这三千法界就是现象界之数：一心具十种相互交叉、贯穿的再生法界（100法界），每种法界均各具十法界（1000法界）与三世间（3000世间）[①]。一念就是修行者头脑中呈现的无休止的思考。这一体系把沉思修行的各种实践与教义学说划分为不同的层次，即化仪四教（顿教、渐教、密教和不定教）和化法四教（藏教、通教、别教和圆教），提供了一套完整的学说与修行体系。



西方净土的极乐世界，阿弥陀佛——即无量光佛（Amitābha Buddha、无限光明）或无量寿佛（Amitayus，永生）主宰之地。众生只需念诵其名便可降生于净土。念诵阿弥陀之名的祈祷是中国佛教最普通的实践之一。

禅宗

禅那，简称禅（“dhyana”一词的中文音译，意译为“沉思修行”）由菩提达摩大师（Bodhidharma，约470—520）传入中国。它主张采用一种以心传心式的直接交流方法获取佛陀觉悟的“灵光”。“坐禅”和“公案”是禅宗最具特色的修行方式。坐禅（打坐沉思）时，思想时刻保持警惕和留意。关于“公案”，更广为人知的是日语的英文拼法“koan”，指一种对话模式，是为了揭示佛陀思想，导师向弟子提出对常人之心而言堪称谜题的问题。禅宗重视不受教义和经文约束而产生的个人觉悟体验，因此充斥散发着浓厚的偶像破坏气息的言辞(如“见佛杀佛！”)，不过在修行实践中，禅宗的思想还是相当保守的。禅宗一脉传入朝鲜产生了“Son”，传入越南成为“Thien”，进入日本则成为“Zen”。

净土宗

念佛——“南无阿弥陀佛”（礼赞，阿弥陀佛！）——可能是中国佛教中使用频率最高的一句短语。它以载有法藏菩萨（Dharmakar）——即目前所说的阿弥陀佛（Amita或Amitabha Buddha）的传奇经历的经文为基础而产生，据说法藏菩萨曾发誓成佛以后他将统辖一片摆脱生死轮回（因而为“纯洁的”）的净土(Pure Land)；人们只需不断诵念呼唤他的名字便可降生于此净土中。如此一来，臻达涅槃之境的过程将变得既简易又有保证。由于日常生活中就可以实践念佛修行，因此无论是俗家信徒还是生活在僧院戒律之下的僧侣，都对净土宗佛教表示了极大的欢迎。

中国佛教中的密教因素

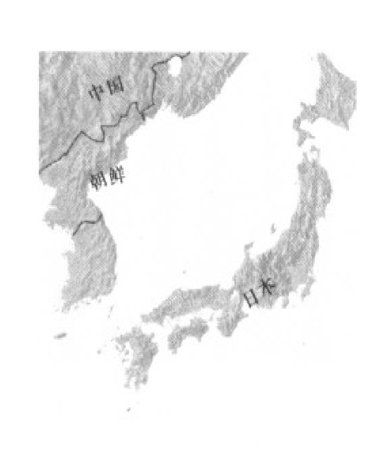
作为独立支系的佛教密宗在中国的存在时间很短，但是密宗的某些因素融入了唐朝以后融汇而成的佛教统一体而存活下来。

与道士一样，很多佛教导师以擅长运用神秘的超常力而闻名，而且有时候人们可能会请求他们举行某种仪式，例如可以影响天气变化的仪式等。

① 一念与某界相应，此心即在某界，更且此众生之一念心并非与一切诸法之间有所隔，而系互具互融。因其非孤立，故在一界必具十界。同时，于此十界又各具十界，而成百界。此百界复具足十如是（如是性、如是相、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等），即成千如，每如又具五阴、众生、国土三世间，即三千世间。——译注

98

日本



6世纪中期，佛教从朝鲜传入日本，早一点可能是538年左右，也有可能晚至552年。8世纪的《日本书纪》(Nihongi，日本的编年史，) 说明，提及佛教的第一条日本记录是552年，朝鲜三王国之一百济的明王 (Song) 向日本钦明天皇 (Kinmei) 呈献贡品，其中包括一尊佛像和一些汉译佛典。这次神佛初遇引发了一场矛盾冲突，佛教徒将本地宗教称为“神道”(Shintò) 以与“佛陀之教”(bukkyo) 区别开来。当朝鲜佛教徒大规模采用佛陀信仰取代神道教的神灵 (kami) 崇拜之时，日本宗族世家与神道教的祭司（神官）结成了强大联盟共同对抗佛教，这在帝国宫廷中矛盾尤甚。然而到7世纪时，佛教已在宫廷集团中占据了优势地位。

早期佛教和奈良诸宗派

日本佛教的早期历史是一部关于世家贵族、帝国宫廷和国家为是否接受佛教而展开斗争的故事史，这种权力之争的结果就是佛教处于新兴帝国宫廷政治文化斗争中的核心地位。在长达6个世纪的时间里，佛教一直是渐入日本的中国文化的载体，它不断地适应日本的具体形势和需求，最后转变成了具有鲜明日本本土特色的宗教（见日本宗教部分，156—183页）。

日本佛教徒尊奉圣德太子 (Prince Shòtoku，574—662) 为日本佛教的“奠基者”。他把佛教视为帝国皇室维持政治地位与权势的根基。圣德太子还为一些艰深晦涩的佛教典籍作了注释，首次确认了佛教的合法性。他还派遣佛教僧侣前往中国，要求他们不仅学习中国佛教思想，还要研习中国的艺术、政治和科技，以及儒教和道教学说。留学僧侣把所学知识带回日本并加以改造，以适应日本的具体需要。换句话说，佛教是作为传播中国总体文化——艺术、政治哲学、技术、医药和著作——的一个载体传入日本的。中国文化形成了日本建设独具特色的本土文化的基础。

奈良时期 (710-784年)，佛教成为日本的国教。741年，圣武天皇 (Shòmu) 诏令各州县修建“国分寺”和“国分尼寺”以安置僧侣和女尼，他们的日常修行中有一部分就是专门为国家诵经，祈求平安。奈良佛教的大致图景表明佛教是上层贵族的宗教，僧侣和女尼大部分局限在寺院和皇宫中。当时日本僧侣从中国传入日本的共有六个奈良宗派（在日本佛教中，每个学派可能用两个日期标出，这是因为确定其创建时间的标准尺度有所不同。有些学者以某种学说从中国传入的具体年代为准，而另一些人则以这个学派在日本正式创建的日期为准。适当之处，我们同时会采用两种日期）：成实宗 (Jòjitsu，625年)、三论宗 (Sanron，625)、华严宗 (Kegon，736年，740年)、律宗 (Ritsu，738年，754年)、法相宗 (Hossò，654年，661年)、俱舍宗 (Kusha，658年，736年)。奈良佛教以其思辩的哲学体系著名，因为存在于中国和朝鲜的教义中的一切大乘形式的佛教哲学都在这些宗派中得到了孕育和发展。奈良佛教还以寺庙艺术和寺院建筑闻名。后者是帝国首都从奈良迁到平安京 (Heian-kyò，目前的京都) 的主要原因。这也使宫廷暂时摆脱了佛教的干涉。此次迁都也点燃了9世

99

纪佛教复兴的导火索，复兴以天台宗和真言宗的创立为开端。

平安时期：天台宗和真言宗

到8世纪末，日本佛教的主要学说思想均在成形过程中。这个时期的重要因素之一，就是日本继续引入中国的佛教宗派。平安时期（794—1185年）日本宗教的大部分改革创新均与佛教的发展动向直接相关。例如，再次传入日本的道教和新儒教就是紧随来自中国和朝鲜的佛教传播大潮而至的。从宗教方面而言，这一时期以从中国传入的两个佛教新宗派而著称，每派均由一位地位显赫的日本高僧创建：最澄法师（Saicho，767—822）——圆寂后被尊为传教大师（Dengyô Daishi）——的天台宗，空海法师（Kûkai，774—835）——圆寂后被尊称为弘法大师（Kôbô Daishi）——的真言宗。

真言宗蕴含了源于印度佛教怛特罗的密传佛教学说与修行实践。真言宗的学说把佛教分成显教（或大众教义）与密教（或隐秘教义）。显教一般是针对绝大多数佛教宗派而言内容相同的教义，被视为囊括了完美真理的密传教义的不完整版本。因此，真言宗的教义具有高度象征化的特征，恐怕属于日本佛教中最复杂最令人费解的宗派。

天台宗（中国称为天台宗）教义的核心经典是《法华经》，无论是中国高僧还是日本大德均把其视为佛陀的至高的教导。最澄法师把非他所作的有关《法华经》的一切阐释，都视为虚假的造作。平安时期以后，天台宗的地位迅速上升，明显高于真言宗，原因在于它对富有鲜明本土特色的日本佛教的形成产生了重大影响，镰仓佛教各宗派的创始人都是出身于天台宗的高僧。对最澄而言，天台宗的地位优于其它一切佛教宗派，他的梦想之一就是模仿自己在中国所研习的天台宗传统，在日本设立一座天台戒坛。但是这个设想受到奈良诸宗派的反对，因此也没有得到政府方面的认可，最澄圆寂数年之后天台戒坛才得以批准修建。

圣德大师（Shotoku Daishi，即圣德太子，574—622）和他的两位妻子。太子对佛教产生兴趣，得益于她们两位的鼓励。佛教是公元6世纪时中国僧侣从中国经由朝鲜传入日本的一种哲学体系。太子授予佛教以合法地位，研究并阐释了重要的佛教经典，他还于公元607年在距离帝国都城奈良12公里（7.5英里）处修建了法隆寺（Horyu-ji）。8世纪奈良时期，佛教成为日本的国教。

100

镰仓各宗派

动荡时期的佛教

天台宗和真言宗迅速地走向了堕落，充斥着奈良诸宗派所憎恶的颓废与腐败气息，这件事堪称日本佛教史上颇具戏剧性的讽刺之笔。真言宗以举行葬礼仪式为中心，形成了专为富有人家举行的繁琐复杂的仪礼体系，天台宗则徘徊在山林修行与都城平安京的政治干涉活动之间，平安就位于比睿山（Hiei）——天台宗的中心——脚下。如果说平安时期的社会生活相对较为和平，那么镰仓时期（1185—1333）就是一个动荡不安的时代。这个时期以被称为“大名”(Daimyō）的封建主领导下的新兴武士阶层将政治都城从平安京迁至镰仓为开端。势力最强的大名——源赖朝（Minamoto Yoritomo）——以20年内战，即著名的应仁之乱（Onnin War）的胜利者的面目崛起。他强迫天皇册封他为幕府将军（Shogun，字面意为“残酷的镇压大将军”）。此后一直到1868年，日本社会均处于一系列的幕府将军的统治之下。这些世袭的军事统领把持了日本的最高军事与政治权力，天皇及王室却隐居在平安京的皇宫中，无权无势。

101

政治势力从平安京转移到镰仓，这种变动对日本佛教产生了两个直接后果：首先，皇室贵族的政治、经济势力衰减，极大地限制了帝国皇室对天台宗和真言宗的供养与资助；第二点就是，这段时期生活的动荡不安，促使佛教僧侣——大部分是天台宗的教义——调整创新，确立适应政治气候、满足普通大众的需要的教义学说与修行样式，因此不再仅仅是此前风行的中国佛教学说的翻版。

贯穿于这些动荡变乱之中的佛教理论，就是以《法华经》的“正法堕落”之说为基础的。“正法堕落”的理论提出了佛陀正法分三阶段走向衰微：“正法时代”(shobo)，人们遵从佛陀教导并获觉悟；“像法时代”（zobo)，人们虽修行佛法却极少开悟；目前处于“末法时代”（mappo），此时无人可通过修习佛法而获觉悟。生活在战乱频仍、动荡不安而又分崩离析的镰仓时期，人们发现自身经历与“正法堕落”学说存在一致性，尽管这种思想对于现世的信息并未带来多少真正的慰藉，如果说有，也是微乎其微的。

天台宗的一些高僧另辟蹊径，对佛教进行了各种各样的创新，他们认为在末法时代惟有这些才有助于人类获得觉悟。佛教的创新形式就是分别由荣西禅师（Eisai，1141—1215）和道元禅师（Dōgen，1200—1253）创立的临济禅(Rinzai）和曹洞禅（Sōto Zen)，法然上人（Hōnen，1133—1212）创立的净土宗(Jōdo Shu)，亲鸾上人（Shinran，1173—1262）创立的净土真宗（Jōdo Shinshū)，以及日莲上人（Nichiren，1222—1282）创立的日莲宗（Nichiren Shu）（见164-165页）。这些佛教改革家一般都持有两种相同的观念：由于末法时代包括佛教在内的一切学说体系，都处于一种腐朽的形式中，无法帮助任何人获得开悟，而且人性本身也被利己主义及贪欲之情所控，因此必须进一步简化复杂的佛教教义与修行实践，以帮助并满足那些不幸转世投生于这个历史上的堕落时期的人们的需求。因此，荣西教导说公案的沉思修行是获得解脱开悟的最佳方法，同时要摒弃佛教学说和仪式的“言语”，道元禅师则把佛教精简为“坐禅”(zazen）的实践，身处坐禅之境，意识之流决不旁落任何事务，直至心性彻底沉静、集中，不因任何来自外界的干扰而分神。达到这种状态，便可体验开悟之境。

对法然上人而言，在末法时代修行佛法就意味着求助于阿弥陀佛（Amida，Amita的日文形式），念佛修行以求来世往生净土乐园，也就是净土宗教义中所谓的不断重复念诵“南无阿弥陀佛”（“我求助于阿弥陀佛”）以激励人们产生对阿弥陀佛“原初誓言”的绝对信仰，因此阿弥陀佛会把所有虔诚至信之人带往净土乐园。法然认为此乃“便捷之途”，是我们在末法时代惟一的选择。而亲鸾上人认为，修行佛法就是“信仰”或“信任”，阿弥陀佛的誓言或“他力”会把众生带入净土，也就意味着不再信任传统的佛教修行方式，认为依靠个人“自力”的努力无法修得正悟之果。与法然上人一样，亲鸾上人认为，只有自己的教义才适合转世来到末法时代的人类。最后是日莲上人，他将佛教简化为信仰，即相信《法华经》的教导，认为此经乃是佛陀的最终智慧。由于佛陀的智慧化身于《法华经》的经文之中，因此信徒只需唱念“南无妙法莲花经”（我求助于《妙法莲花经》）并绝对信任它就可悟道。

改革运动使佛教吸引了多数日本民众的注意力，这在日本历史上尚属首次，

直到今天它们仍在日本拥有大多数的佛教寺庙与信徒。此后直到德川幕府时期，除了16世纪从中国传入的禅宗黄蘗宗（Obaku），再也没有涌现重要的佛教新宗派。黄蘗禅（Obaku Zen）是隐元隆琦（Inen Zehiji）16世纪创立的。它把"公案"式的禅修与净土宗的念佛实践结合在一起。但是黄蘗禅与净土宗的教义又有所不同，它认为阿弥陀佛并不被尊为超验先觉的菩萨；个人思想之外，没有什么阿弥陀佛存在。与公案式的参禅悟道一样，念佛是一种目的在于帮助个人渗透自我本性以获正觉的实践。

德川幕府时期的佛教

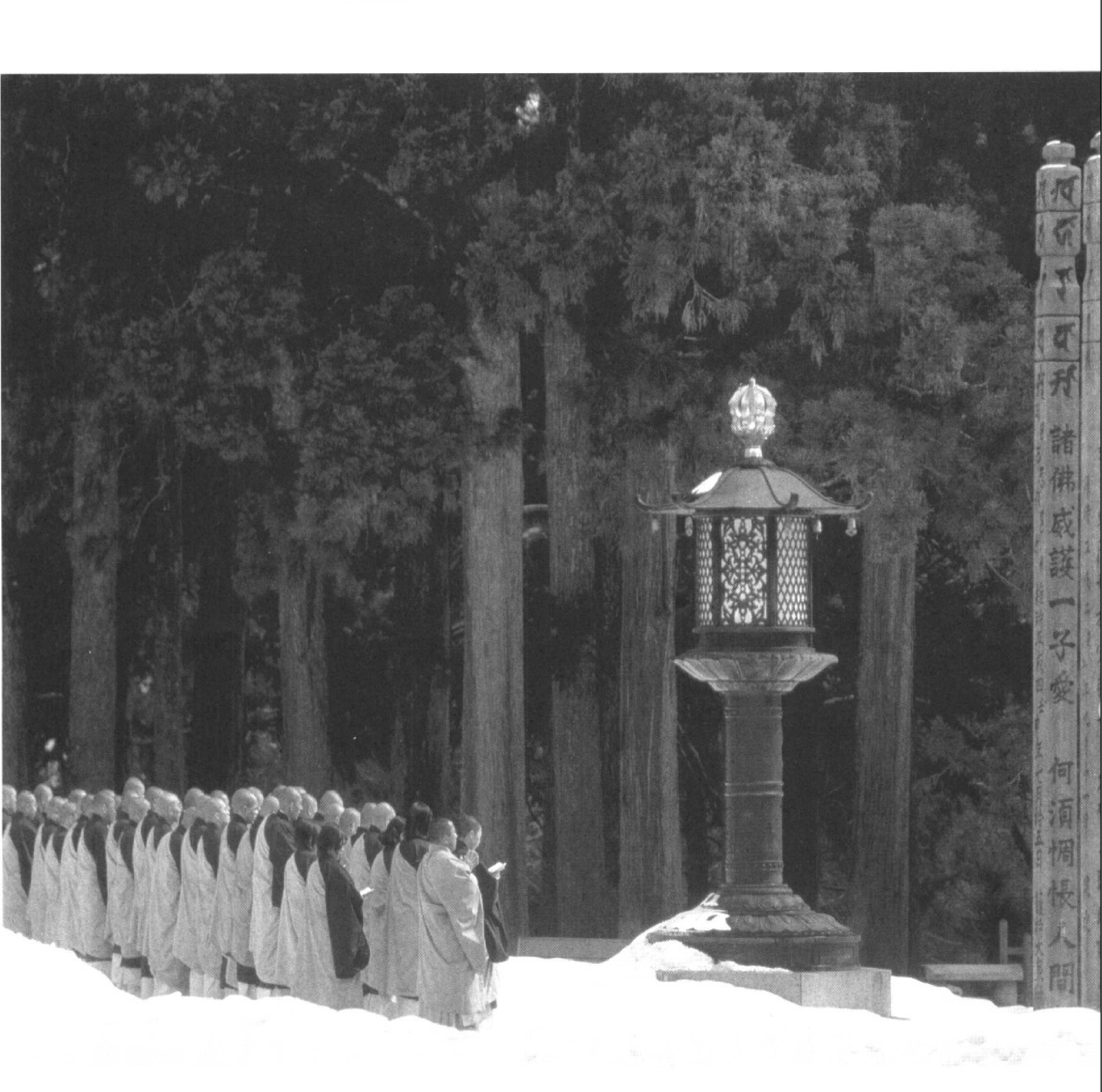
102

德川幕府时期（1603-1868年，见170-171页）是一段和平稳定的时期，1603年成为幕府将军的德川家康统一了全国。这段时期的绝大部分时间以稳定与保守主义思想为特征，而非改革与创新。德川政策的最重要因素就是决心铲除佛教的政治与军事势力，这股势力曾一度使全国四分五裂，陷入历时两个

镰仓的一位现代佛教僧侣正在冥思修行。很多佛教宗派创建于以镰仓幕府崛起为特征的动荡时期。



半世纪之久的混战。不过，作为一种信仰，佛教仍然得到了德川政府的资助和支持以维护国家的统一——另外它还被视为压制迫害基督教的一种工具。1549年，基督教经由耶稣会传教团传入日本。从1612年起，它就开始遭到排斥和禁止，而佛教就成了政府排斥基督教的臂膀。每个家庭都被要求在一座佛教寺庙中登记造册，记录家人出生与死亡情况，并由寺庙主持定期审查。国家资金畅通无阻地流入寺庙，维持其自治与日常活动的支出，而且佛教僧侣的权势仅次于政府官员。与此同时，日本的基督徒则冒着极大的危险，继续秘密崇拜上帝。



位于和歌山县高野山(Mount Koya)的真言宗寺庙中的学徒僧。真言宗是空海大师所创，816年后以高野山为根本道场。目前此地共有110多座寺庙。

从1868年至今的日本佛教

在明治维新时期，天皇的重要象征地位得以恢复，因此导致日本佛教面临一次危机。几个世纪中，来自德川幕府的资助和支持已使得僧侣与寺院当权者认为，自己获得的地位与财富都是自然而然的。他们长期以来所受到的严密保护，使得大多数佛教机构中的上层僧侣，都以财政腐化堕落和精神怠惰疏懒为特征。1868年最后一位德川幕府将军退位之后，官方的供养从此断绝，佛教财产及其遗留的政治影响的重要来源顿然消失。明治政府不仅取消了对佛教的资助，还剥夺了佛教的国教地位并将神道教扶上了国教之位，称之为“国家神道”(kokka Shintô)。明治政府不仅沉浸在恢复神道教作为国家生活重心的热情中，而且力图限制佛教在人民中的影响。

佛教坦然面对西方科学知识的挑战，派出很多佛教学者前往欧洲和美国学习。从总体上来说，佛教僧侣比俗家信徒接触了更多的西方文化。19世纪，日本成立了很多西式大学，因此佛教僧侣，偶尔也有女尼和俗家信徒，开始入学研习涉及佛教哲学和古代佛经语言——巴利语、梵语、中文和藏文等课程。1876年，南条文雄（Nanjo Bunyu）前往英国，师从欧洲比较宗教学研究的先驱马克斯·穆勒学习梵文。南条是第一位采用西方的历史学和文献学研究方法的日本僧侣。在他的努力下，采用西方学术批评方法对早期印度佛教和佛教文献开展学术研究，成为当代佛教思想研究的一部分。姊崎正治（Anesaki Masaharu）继承了南条的事业，1905年成为东京大学第一个宗教学教席的执掌者。不过，佛教的学术研究对大多数普通日本民众的生活并没有产生什么影响，甚至对如今的佛教徒与非佛教徒的生活也几乎没有影响，他们仍然以一种更符合传统的见解来研究和实践佛教教义。

虽然佛教在第二次世界大战中支持了日本，但它实际并未像神道教那样遭受屈辱，因为神道教教义实际上是被用作证明战争合法的一种政治意识形态。无论如何，战后同盟军占领日本期间，取消了开展宗教活动的限制，因而实行了彻底的宗教信仰自由，但此时佛教却因机构体制的混乱而处境艰难。1945年以后，寺院之间的联络与合并更为灵活多变，但是佛教的寺庙与僧院遭遇了严重的财政困难。尽管僧侣与寺庙继续为日本人民履行葬礼与庆典仪式的职责，但是往往无法激起民众的伟大的宗教情感。20世纪后期，由于更多俗家信徒的加入以及佛教作为一个世界性宗教吸引了越来越多的公众的注意力，佛教出现了复兴迹象。佛教禅宗在日本国之外赢得了越来越广泛的关注，尤其是在铃木大拙（D. T. Suzuki，1870—1966）及一些深受大众喜爱的作品的宣传下，如罗伯特·M·皮尔西格（Robert M. Pirsig）的《万里任禅游》(1974年)，不过如今最有影响的日本佛教形式恐怕是受佛教启发而产生的“新宗教”(shin shukyo)，如创价学会（Sôka Gakkai）和立正佼成会（Rissho Koseikai），都是以《法华经》信仰为核心的俗家佛教团体。

104

作为日本佛教传播者的女性



据《古事记》(Kojiki)记载，584年即佛教从朝鲜传入日本约三十年之后，一位年轻女子善信尼(Zenshin-ni)[①]受佛法感动而希望受戒为尼。无论是男僧抑或女尼的受戒仪式，均需十位有权授具足戒的高僧执行，但是587年的日本根本没有这样的法定团体，善信尼征得父母同意，打算前往朝鲜接受具足戒。同行的还有两位目的相同的年轻女子：汉人夜菩(Ayabita no Yaho)的女儿，法号为禅藏尼(Zenzo-ni)；锦织壶(Nishikori Tsubu)的女儿石女(Ishime)，法号惠善尼(Ezen-ni)。这三位女性是日本最早如法受具足戒的佛教徒。她们在朝鲜研习的佛教教义，大概就是中国南宋佛教宗派中的一种。

105

在接受具足戒之后，她们于590年返回日本，居住在今天奈良辖区内的樱井寺(Sakura-ji)，她们是日本第一批受戒的僧尼。从此时起，女尼们就开始致力于在日本弘扬佛教的工作，比圣德太子(547-622)提倡佛教的时间还要早一些。623年，在善信尼及其姐妹受戒为佛教尼姑之后不到30年，日本境内就已有569名女尼和816名僧侣；有记载表明，50年后(674年)，天武天皇(Temmu，673-686年在位)曾召集约2400名女尼举行仪式。不过，对于如此众多的女性出家为尼的原因，我们尚不清楚，其中有很多人是出于为国祈求安康之故，希望国家免受自然灾害的侵袭，火灾、地震、干旱等都是她们所关心的基本问题。

女性不仅开拓了日本佛教确立的道路，她们的工作还受到日本社会中地位显赫的男性的支持，其中特别尊贵的就是圣德太子。他在弘扬日本佛教的过程中依靠的就是女尼。在依他所言修建的七座寺院中，五座是尼庵(amedera)[②]。其中最著名的就是中宫寺(Chugu-ji)，今天依然耸立在奈良的法隆寺旁边，是一座僧侣寺庙。其它的还有橘寺(Tachibanadera)和池尻寺(Ike-shiri-ji)，他还曾修建葛城(Katsuragi)尼庵。从6世纪第一批受戒的日本佛教徒到现代日本教育与宗教改革的领袖，佛教

① 司马达的女儿司马岛，13岁出家为尼。——译注

② 本书英文版原作“amedera”，应为“amadera”(日文拼法为“あまでら”)之误。——译注



女尼对日本佛教思想的形成和保存、佛教实践和机构体系等方面均做出了巨大贡献。

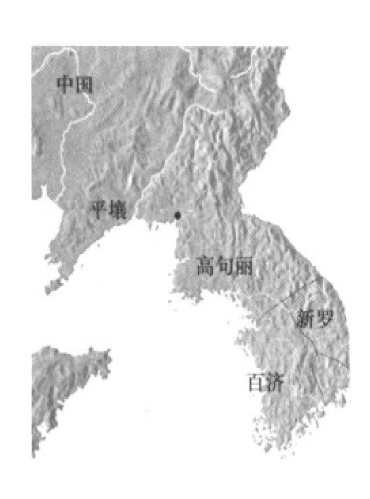
日本佛教的女尼史揭示了女性在日本佛教中所起到的重要作用。女尼比僧侣做得更好，她们仍然严格履行佛教僧院戒律与苦行实践，重视自我约束的冥思修行，因此在日本男女民众的眼中，她们扮演着恪尽职守的佛教修行模范的重要角色。她们在严格奉行庵院戒律的同时，还通过担任俗家信徒团体的精神顾问、社会工作者、老弱病残者的看护、贫穷者的代言人、佛教道德意义的导师等角色，继续遵循佛教教义中要求承担警醒世人的责任。

日本的佛教女尼史仍在书写过程中；但是，有一点逐渐明晰起来，那就是女性在日本佛教史中起到了与男性同仁平等的决定性作用。佛教僧院生活的传统范例，在当代日本并非昨日黄花：它仍然存活，并以良好的状态存在于女尼团体之中。

女性在日本佛教形式的发展中往往起着关键性的角色。这是一位现代日本佛教信徒把祈祷的纸条系在奈良古代法隆寺建筑的栅栏上；此寺于607年由圣德太子所建。

106

朝鲜/韩国



佛教对朝鲜文化所产生的影响是无法衡量的。这种影响广泛表现在建筑、艺术、工艺和文学中。就是由于佛教，朝鲜才得以位列东亚文明国家的行列。中文符号系统和书写文化的传入是这次变形的关键，因为这为中国的佛教和儒教文献融入朝鲜社会提供了强大的工具。（见150—153页的韩国宗教）

朝鲜佛教的早期历史

大乘佛教在公元4世纪的三王国并立时期（据朝鲜史料《三国遗事》[Samguk Sagi]记载，高句丽，约公元前37年—公元668年；百济，约公元前18年—公元660年；新罗，约公元前57年—公元668年），新宗教很快就得到了皇室和贵族们的承认，到14世纪它已经牢固地确立为国教。直到今天，佛教一直占有一种相当突出的地位。

372年，中国僧侣顺道和阿道从秦朝（前秦）为高句丽带来了一些佛经和佛像，并在那里修建了寺院。384年，百济宫廷接待了来自东晋的印度僧侣摩罗难陀（Marananta），此后他开始大力弘扬佛教。527年（据朝鲜史料《三国史记》[SamgukYusa]中的传说），法兴王（Puphung）统治时期，三王国的新罗最后也接受了佛教。而这是在朝臣异次顿（Ich'adon）殉教之后，他希望自己的死，可显现神秘奇迹以说服统治者尊崇佛教；他的死，使佛教立刻得到了认可。佛教迅速地改变了新罗社会；它作为意识形态的一部分，对新罗的政治、外交和生活方式产生了深远影响。

这一时期的佛学研究主要集中在《三宝》（彻底否认现世生活的印度佛教大师所撰写的原始文献），天台（Ch'ont'ae，中文的“天台”）和《涅槃经》的教义上。526年百济僧谦益（Kyomik）从印度带来了五种毗耶那（Vinaya，僧团戒律），成为朝鲜律宗的创始人。高句丽和百济僧侣对佛教和佛教艺术、建筑传入日本起了很大的作用，为日本文化的发展做出了巨大贡献。

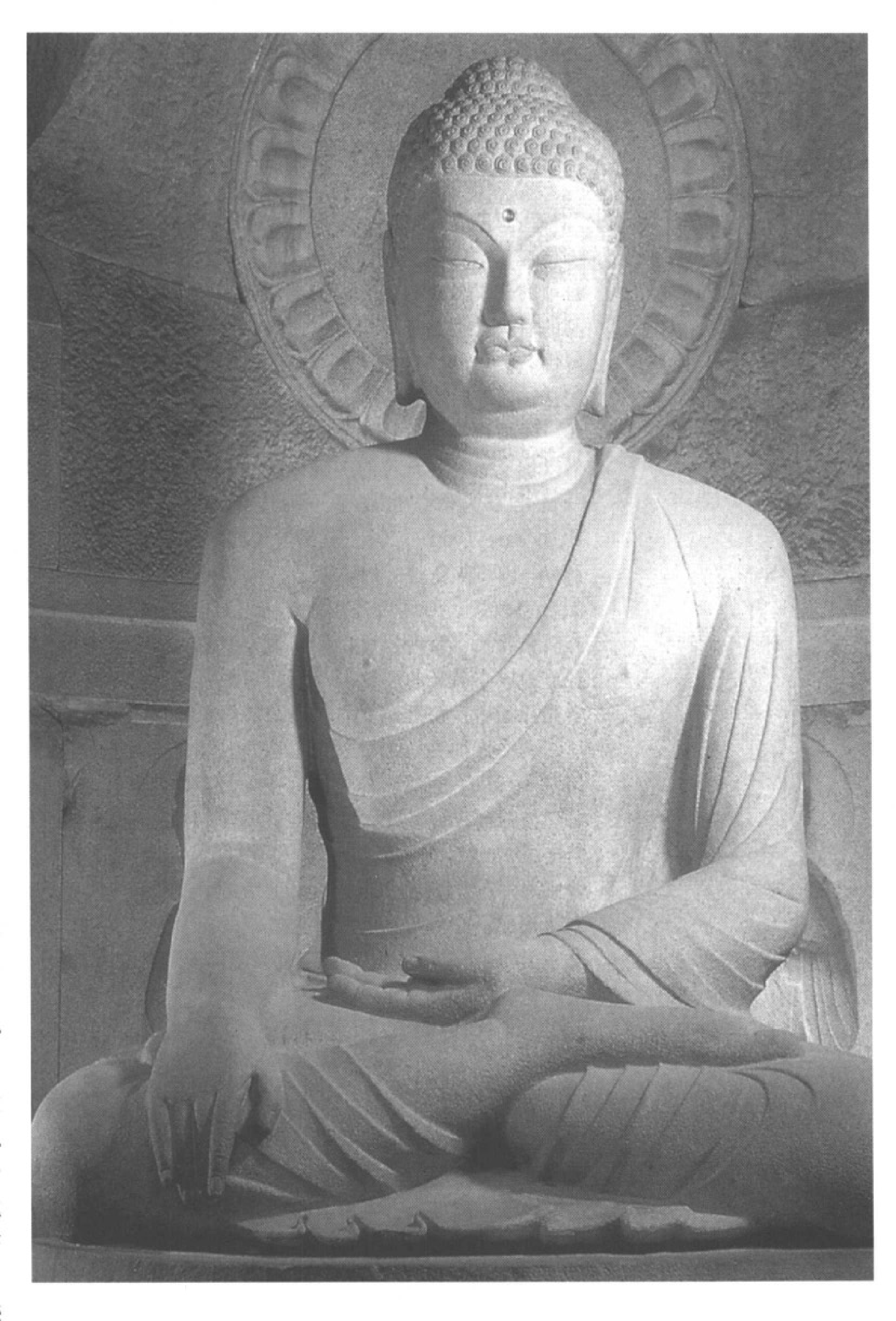
佛教在朝鲜皇室及贵族阶层的供养和保护下繁荣起来。佛教以业报思想为基础的化身和转世教义，为统治者身居其位提供了合理的解释。一直到14世纪末期，朝鲜的君王还无一例外地保持着对佛教虔诚恭敬的态度。佛教使国家呈现出一派幸福祥和的气氛，或者可以进一步说，为普通民众提供了宁静幸福之感。

107

新罗的护国宗教

佛教作为护国宗教的调和角色确立于668年，这个时期佛教在新罗治理下的统一的朝鲜半岛是最重要的精神力量。在真平王（Chinp'yong，579-632）统治时期，功德显赫的新罗僧圆光法师（Won'gwang）颁布忠诚、孝顺、诚实、勇敢、仁爱的训条作为俗家信徒的五大诫命。这些诫命被一些年轻的上层武士即花郎团（Hwarang do）所遵奉，这些人当中有些被视为未来的救世佛弥勒佛（Maitreya）的化身。佛教庆典，如“慈善国王大会”或“俗家信徒八大禁令”

等都是用以祈求护国的仪式。律宗大师慈藏（Chajang）645年从五台山（位于中国山西省境内）返回后，在位于新罗都城庆州（Kyongju）中心地区的皇龙寺（Hwangnyong）监督建造了著名的九层宝塔，此后宝塔进一步增强了新罗在三王国中的霸权地位。佛教成了新罗王国的精神之基。



庆州石窟庵高达3米（13英尺）的花岗岩释迦摩尼佛像。此像的雕刻时间可以上溯到新罗统一王国时期。

在统一的新罗王国时期（668－935），佛教经历了前所未有的昌盛局面。新罗僧侣都出身于贵族家庭，既是赫赫有名的学者，又是国家的宗教领袖。他们不仅前往中国唐朝游历，还有人去印度研习最新的佛教教义。在《往五天竺国传》(Wang o ch'onch'ukguk chon）中慧超（Hyech'o）记述了他穿过中亚于726年到达印度东北部的朝圣历程。高僧义湘（Uisang，625－702）和元晓（Wonhyo，617－686）被视为是京东华严（Haedong Hwaom），即朝鲜华严宗的创始人。新罗王朝末年出现了禅宗（Son，中文Chan，日文Zen）或沉思修行派，后来成为朝鲜佛教中曹溪宗（Chogye Sect）的主流，发展形成了禅宗九山门。

弥勒佛的镀金青铜像（7世纪，目前保存在平壤国家博物馆）和石窟庵中精美异常的佛像群（8世纪中期人工开凿的一座花岗岩洞穴）以及收藏做工精

致细腻的金质或水晶骨灰盒的风格高雅的石砌宝塔，都是朝鲜佛教情趣的基本表现。

高丽王朝统治下的佛教

高丽王朝（918-1392年）的第一位君主，太祖（T'aejo，918—？在位）[1]是一位虔诚的佛教信徒，他在都城开京（Kaekyong）即著名的松京（Song'ak，目前的开城[Kaesong]），建造了十座大型寺院。为了给这些寺院选择一个大吉大利的香火旺盛的地理位置，还曾采用泥土占卜（即看风水）的方法，反映出朝鲜佛教典型的融合特征。太祖颁布了十大法令，形成了其后代子孙的一部道德宪法，信奉佛教学说就是这十大法令之一。

国师制度（Wangsa或kuksa）是自新罗统一全国以来授予声名显赫的高僧以国家顾问的地位的一种体系，高丽王朝时期继续采用。同时皇室家族中的一员出家为僧，也成了一种传统惯例。大觉国师义天（Taegak Kuksa Uich'on，1055-1101）就是最显赫的皇室王子之一，他是文宗王（Munjong，1046-1083年在位）的第四子。自1068年起，他在中国宋朝研究学习华严宗和天台宗教义，回国后升任兴王寺（Hungwang）的住持方丈。他在兴王寺设立教藏督监，整理出版他从宋朝收集的佛教文献典籍。通常他被尊为以《法华经》为根本教义的朝鲜天台宗的创始人。同时华严宗的发展也十分兴旺，义天首先开始融合相互对立的教禅二宗的思想。

最终这种独特的教禅两宗融合，由普照国师智讷（Pojo kuksa Chinul，1158—1210）完成。他提出为拯救大多数世人，个人必须首先自悟成道，这种思想鼓励自我约束和凝神沉思或禅修。为了实现这个目标，他信赖三昧（chong，梵语samadhi，“心绪清静”）和智（hye，梵语prajña，“智慧”）的修行之法。普照国师在曹溪山（Chogye）上修建了吉祥寺（Suson Monastery），他的追随者就形成了此后朝鲜佛教的主流，即知名的曹溪宗。智讷努力将律藏与禅修教义完美和谐地融为一体，终于复兴了日渐败落的禅宗。

高丽时代的典籍和艺术

整理和印刷佛经《高丽藏》（Taejangyong）是高丽王朝的重要使命与功绩。这种虔诚行为所积下的功德都被完好地记录在每版佛经中。高丽编修的第一版5048卷佛经的木版拓片是显宗（Hyonjong，1009—1031年在位）时期刻制的，正值1010年契丹人（辽国）入侵高丽之时。皇室宫廷相信佛陀可以助他们驱逐敌人，向“北方蛮夷”彰显高丽的先进文化。这个完整的版本保存在符仁寺(Puin Temple)。在1073—1090年间，义天还曾搜集整理4700多卷佛经编成《高丽续藏经》(Sokjanggyong)，并把它保存在高丽都城开京的兴王寺。

在中国元朝的蒙古人入侵之时，第一版《高丽藏》和《高丽续藏经》全都毁于一旦。这次灾难性事件致使高丽不得已开始刻印第二版《高丽藏》。1236年设立了藏经都监。全部佛经的雕刻和印刷工作终于在1251年告罄，共耗费81137块版片，成为著名的《八万大藏经》(P'alman taejanggyong）或《高丽藏》。

① 太祖名王建。——译注

它们目前保存在海印寺（Haein Temple)。《高丽藏》因其文本的精确性和印刷质量之高而受到普遍赞誉，也因此成为日本现代版《大正新修大藏经》（Taisho Shinshu Daizokyo）的底本，如今作为权威的经典文献被学者广泛使用。数量庞大的佛经的刻印工作，集中体现了朝鲜护国佛教的思想。

无数的佛法大会、庆典、祷文与捐献品共同创造了佛教艺术的一段兴旺期。以金银汁液书写在靛蓝色纸张上的插图经文抄本豪华绚丽，而绘制着场面浩大、富丽奢华的佛教图景的丝绸帷幔等都是皇室或贵族信徒捐制的。最常用的佛经是《法华经》、《华严经》和《阿弥陀经》(Amitabha Sutra)，而那些私人捐献的贡品与祷文绘图的主题往往都是描绘阿弥陀佛及与佛界天堂的净土相关的其他菩萨。但是在高丽王朝后期，僧院机构财产日渐积累、非法捐赠土地及僧侣集团权势的过分泛滥，导致高丽佛教精神信仰迅速走向颓废和败落。

李氏王朝

李朝（1392—1910年）初期，崇奉新儒教的学者官僚集团执掌了政治大权，佛教僧侣集团所享特权遭到彻底剥夺，还开展了僧院财产改革运动，新制定的严格律令也被强加于僧侣的头上。例如甘愿出家为僧者还必须经过国家的统一考试（sunggwa，度牒制度）。

佛教仍然受到包括女性成员在内的宫廷皇室的支持。在李朝历代君王中，连曾授权创立韩国文字系统“训民正音”伟大国王世宗（Sejong，1418—1450年在位）都是虔诚的佛法修习者。他的侄子世祖（Sejo，1455-1468年在位）[①]，为把汉文佛典译成韩文而专门在1461年设立了皇家都监院(Kankyong Togam)。

尽管僧侣活动受到了严格限制，李朝的僧侣中仍然涌现出一批才识卓越的精神领袖，1592-1598年丰臣秀吉统帅的日军入侵朝鲜之时，高僧西山大师修静（Sosan Hyujong，1520-1604）和弟子松云惟政（Samyong Yujong，1544—1610）奋勇反抗，成为民族英雄。西山大师被任命为八省僧军统帅（八道都总摄），在604年松云惟政以李朝国王密使的身份出使日本，在江户约见了德川家康。西山大师继承了高丽时期禅教二宗融合的传统，提出“惟心净土，自性弥陀”——即专心参悟思想之人均会成佛——的禅修实践之精华。

当代朝鲜佛教

20世纪以来，朝鲜佛教在沦为日本殖民地之时（1910—1945）经历了起伏动荡。当时的佛教寺庙被划归31个大僧院，下属1200多个小型寺庙，在独身僧与娶妻僧之间派系林立、冲突不断。僧侣诗人韩龙云(Han Yong-un，1879—1944)是这个时期的一位关键人物。他不仅挫败了日本殖民统治者根除朝鲜佛教精华的企图，还奔波操劳开展宗教改革，于1924年成立青年佛教徒团(Choson Pulgyo Ch'ongnyonhoe)，设立月刊《佛教》(Pulgyo) 等杂志。另外，他还是1919年签署反对日本统治的《独立宣言》的33位优秀的进步人士之一。

1945年以后，佛教团体在各省政府的支持下已在汉城设立了中心办公室。他们的使命就是弘扬佛教信仰、提倡佛教教育（已经建立了佛教大学），重修寺庙建筑，以及参与安置孤儿等社会工作。

① 世宗传位文宗（1450-1452年在位），文宗之后年仅11岁的太子接替王位，是为端宗。1455年，端宗的叔叔首阳大君篡夺了少年国王的王位，成为世祖国王（1455-1468年）。世祖崇儒教。——译注

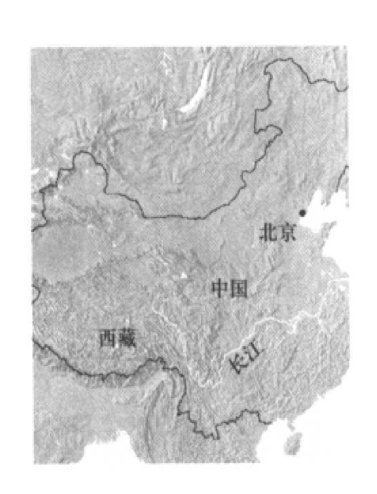
中国宗教

姚新中



112

中国宗教



若想确知中国的宗教信仰到底始于何时，几乎没有可能。不同时期的考古发掘总是能发现从更古时期遗留下来的书面文献，而这些文献又为我们了解当时的宗教活动提供了新的证据。但通常认为（已得到考古学证明），早在商（或殷）朝（公元前1600？－前1046年）时中国就已经出现了与生活中的“他者”（otherness）相联系的系统化的信仰和实践活动。这些实践在周朝（公元前1046－前256年）进一步发展完善，形成了早期中国宗教信仰的根基。（见98－101页，中国佛教部分）

早期的神灵信仰

作为中国早期宗教实践中的关键因素，甲骨是19世纪末才被偶然发现的。国子监祭酒王懿荣（1845－1900）在1898年患了疟疾，在他治病的处方中有一味“龙骨”（实际上是龟壳和牛骨）入药。“龙骨”从药房买回来之后，王懿荣发现有些甲骨上刻有奇怪的字符；作为对中国古代文化有深湛造诣的学者，他意识到这些字符与青铜器上所发现的已知最早的中国文字系统有关。他命令把所有刻有此种字符的甲骨都收集起来，当时搜集的与最近发现的目前已积累了大约15.5万片龟甲和公牛的肩胛骨。在这些甲骨上共有几百万个文字，其中有4500－5000个不同的字符已被释读，尽管释读出来的还不到原有字符的一半。

然而，所释读出来的文字已足可让人了解到大部分甲骨文都是关于国家举行占卜仪式所作的记录，其中包括举行仪式、提出问题和解答神谕信息。甲骨文成为了解商朝宗教信仰生活的一盏明灯，为我们提供了后期所形成的作为中国宗教信仰之源头的神灵及信仰诉求的深刻认识。甲骨文为孔子的著作——如《春秋》(The Book of History，一部历史文献总集，涉及到早期中国重要的宗教和政治事件，传统上认为是由孔子[公元前551－前479]编辑整理）等所记录的关于早期的宗教信仰、仪式典礼、实践活动和风俗习惯等内容提供了证据，证明了其真实可靠之处。

全知全能之神与祖宗的威力

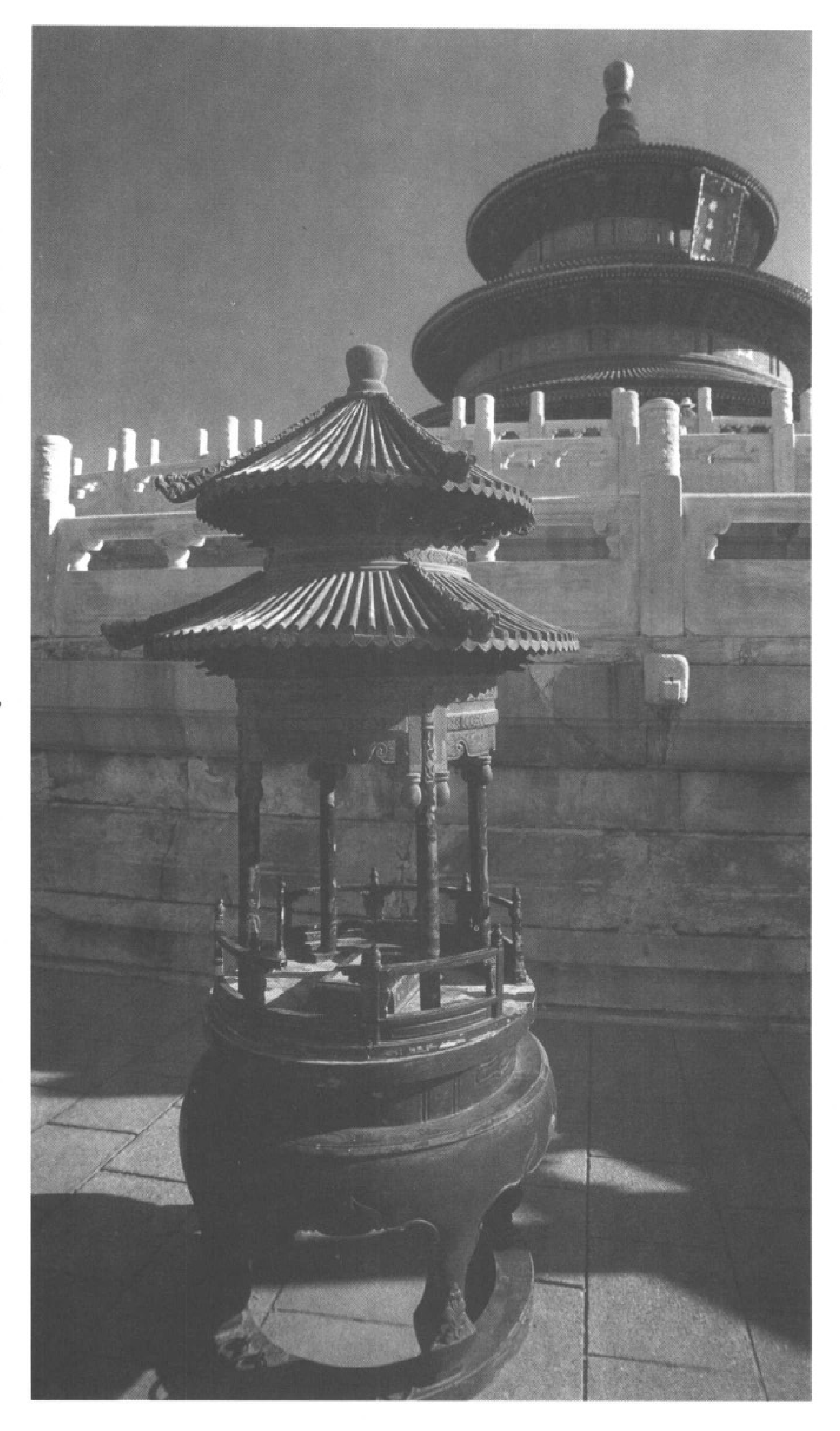
113

商朝时民众关于灵魂的信念集中在对“帝”或“上帝”，主宰世界、统率众神以及处理人间事务的天或天帝（the Lord on High）的信仰。帝被奉为至高无上的终极权威，有权处置一切自然与人间之事，同时发号施令，对善恶作出评判。商朝人认为涉及自然界与人间的一切事务之因，如风、雨、灾祸以及诸如好运厄运、丰收饥荒、战争胜负等人类万般事端，皆是根据帝的意志而存在的。帝通过其代言者或信使来行使权力，也就是那些包括风雨雷电诸神、山神、河神以及四个方位的神等在内的低级神灵。人们认为早在商朝立国之初，天帝与其它诸神就已经形成了统一的整体，商朝帝国一统天下之时，也统一了邻近地区被征服的各部落氏族的宗教信仰，其形形色色的众神也进行合并汇流，共同步入了天帝的神圣殿堂，它们或与天帝同享祭品，

或在自己的神庙中接受祭拜。

早期中国宗教生活的核心就是信仰一位至高无上的威严之神，他高高在上、无限永恒、包罗万象、不可抗拒、全知全能而又具有普遍性。这不仅在商朝对至上帝的信仰上有所表现，同时还表现在周朝及此后一直到20世纪初期的历代王朝对天的顶礼膜拜上。天，起初仅单纯指“天空”，周朝初期成为至上帝的同等称呼。作为无上的权威，天乃宗教信仰的焦点所在，往往和地上的人类统治者具有极为密切的联系。周朝人相信上天决定他们的命运，天命乃王朝统治的立国之基，如果统治者不行善道，上天就会收回天命，取消其统治权。人们从大约产生于周初的宗教仪式所用青铜器上镌刻的铭文中发现了这种思想，铭文所记与传统上认为乃孔子编辑整理的著作《春秋》和《诗经》（商朝和周朝初期的305首诗歌的合集）所述的相关内容吻合。

与低级神一样，至上的权威或天——无论其名为帝抑或是天，也要得到皇室祖先的协助，这些先人格外关心人间子孙后代的表现。因此，祭拜祖先，包括向他们敬献牺牲以及在占卜时呼唤先人之名以求祈福佑护，对皇室统治血脉的延续而言都是相当关键的。同时，人们还相信，如果子孙后代不为逝去的先人供奉丰盛的祭品，那么他们就得不到先祖的支持与祝福，也无法确保皇室血脉充满活力，更无法确保其统治权的延续。在被纪念的逝者与勤勉尽责的生者之间的这种相互支持和相互牵系，一直是中国宗教信仰的中心脉络。



114

位于北京天坛外的一只19世纪的焚香炉。天坛为明朝（1368–1661年）时期所建，也是举行每年一度的祭天仪式的著名场所。中国的皇帝即“天子们”，每年冬至都在这里焚烧牺牲，献祭拜天。

20世纪70年代以来的考古发现，例如夏朝（约公元前2070－前1600年）时举行宗教仪式所用的翡翠玉石及用于庆典的器皿，均已表明早在统一的中华文明形成之前，进入新石器时代的形形色色的社会群体就已经居住在目前



孔子怀抱经卷图。选自18世纪的一幅图画。自学成才而心怀远大志向的孔子，致力于“究天人之际”。这在某种意义上是来自各个生活阶层的人都可轻易理解的一种认识世界的途径。

中国的大陆地区。此后，这些丰富多彩的文化才逐渐汇聚融合而成我们所认知的中华文化。20世纪80年代，在中国西南部的三星堆[①]发现了一批祭拜仪式所用的人工器皿，大约与商朝同期。三星堆的发现与以往的考古发掘表明，中国早期的宗教生活十分丰富多彩，同时还说明，在商朝统治的中国北方地区之外的人们在实践中更倾向于多神崇拜。因此，不能轻言假设所有的宗教信仰都与所记录的一元论体系相一致。

孔子及其教学思想

如果人世间的政治冲突与纷争，削弱而不是加强了人们对于天帝威权的信仰，那么人们所理解的天帝至尊与地上的人类统治者之间的密切联系，将会产生矛盾。而这恰恰是西周（公元前1046-前771年）末年的局势，当社会群体遭受天灾人祸的破坏，人们的祈祷和哀求都无济于事，也得不到任何回应之时，试问天命在何处呢？在这种形势下一大批新兴思想家涌现了，他们纷纷对天命思想做出新的阐释，以求理解生活的深层意义。在这些思想家当中，孔子独辟蹊径。

Confucius是中文的“孔夫子”或“孔子”的拉丁文音译形式。公元前551年，孔子出生于鲁国一个低级贵族家庭；鲁国是当时一个较小的诸侯国，位于现在的曲阜市附近。据司马迁（公元前145？-前86年？）《史记》中有关孔子传记所载，他年幼丧父，其祖先乃是商朝王族的一支。孔子自称“十五而有志于学”，“三十而立”（《论语》2：4）。后来他成为当时最受尊重的导师之一，很多人纷纷拜在孔子门下，其中既有贫贱者也有富贵者，向他学习礼仪、诗歌、音乐以及其它古代文化艺术。他的政治生涯在50岁那年达到了顶峰，他曾相继被任命为司空、司寇，甚至据说曾暂摄宰相一职。但是由于对鲁国国君倍感失望，同时又受到贵族的排挤与离间，孔子后来离开了鲁国，周游列国达13年之久，冀求寻得一位“明君”或可将其思想付诸实践。因遍寻无果，孔子返回了故国，余生致力于著书立说、整理古代典籍，并设立私学教授弟子门徒。孔子73岁与世长辞。

关于孔子及其思想的最可靠的资料是一部篇幅不长的合集，可能是其再传

① 三星堆文化从新石器晚期延续至商末周初，已建立城市并生产出高度发达的青铜器，具有鲜明的地域特色。其遗址位于我国四川省广汉市。——译注

弟子编选整理而成的，亦即形成于战国（公元前475–前221年）后期的著名的《论语》。《论语》记录了约五百条孔子与其弟子之间的对话以及评论。从《论语》中可以很清晰地看出孔子所持的乃是传统保守的思想观念，相信君权与天命，认为自己传播古代文化的使命乃上天所赐，他还曾争辩说假如一个人冒犯天威，便无处可祈求。曾有人问及孔子，为何几乎无人能理解他的言行和思想，他答道："不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？"（《论语》14：35）。

115

孔子对人世间的诸多问题兴趣浓厚，同时也渴望找到解决问题的方法和途径，因此他将大部分注意力从敬神转移到开拓一条可以引导和限制人类行为的普适之道上来。孔子把人性（人情）因素引入了古典文化之中，将精神上的信仰变成了人道主义的实践。当他的一个弟子询问什么是智慧的时候，孔子回答说：智慧就是"务民之义，敬鬼神而远之"（《论语》6：2）。这个解答既可释作对鬼神的一种不过激的温和态度，也可视为对永恒的人道主义所作的理解。当有人问及死亡与鬼神的意义和价值的时候，孔子回答说"未能事人，焉能事鬼？""未知生，焉知死？"（《论语》11：12）。而在涉及向死者的鬼魂献祭的问题时，他强调最重要的是履行仪式的时候要有虔信真诚之心。对孔子而言，"祭祀"一词还包含了"存在"之义："祭神如神在"（《论语》3：12）。这句话形象地说明了孔子对宗教祭祀的看法，也为我们提供了一条解答疑问的线索，那就是为什么孔子会说，弟子们的祭祀不仅仅是执行仪式这种形式上的东西，而其价值存在于人类虔诚的参与过程之中。他认为，人类应该在信仰及执行他们所信奉的宗教仪式时获得一种体验。因此孔子要求，当死者尚生于世的时候应尽心侍奉他们，这个要求不应仅从字面理解，而应更深刻地将其理解为一种人道主义的道德培育，为此孔子的弟子曾子（生于公元前506年？）有言"慎终追远，民德归厚矣"（《论语》1：9）。

孔子重视改善人类的生活质量，提倡实行普遍教育，尽管该主张尚未适用于女性，但这是历史上第一次将教育对象的范围推广到社会的贫贱阶层。孔子强烈地提议，教育中不应存在阶级之分。他接受任何想要学习的人入学，并且只象征性地收取学习的费用。他认为通过学习，弟子们就可以改变他们的个性，转换其角色。孔子认为，一个人不经过学习训练，那么他就不能以适当的方式行动、交谈，也无法生活①。孔子教学内容的最重要部分就是一套礼仪模式亦即"礼"，包括礼仪、道德规范与行为规范。关于礼的教导，孔子并没有刻意严格地遵循规则来训练弟子，而是激励他们做品德高尚的人，其中最重要的美德是"仁"（仁慈、善良或博爱）。一个具备"仁"性的人，孔子称其为"君子"，这个词可以译成英文的"gentleman"（绅士）或"authoritative person"（可信赖的人），拥有一颗仁爱之心，行事遵循适当的行为规范，只有行事如斯的君子才能成为真正合理的统治者。孔子希望通过这种方式，将世界恢复到古代的和谐状态。

"诸子百家"

116

孔子生活的年代及其后的一段时期都是生灵涂炭的战乱时代。有不少统治

① 《论语》16：13："不学诗，无以言。……不学礼，无以立。"——译者注



一位参拜者在四川省成都市的石经寺上香。香一般是用来驱避疾病恶灵的，但是道士认为香可以使人感觉敏锐而集中，因此可以帮助崇拜者们虔诚奉道。

者都意识到，若想在乱世中幸存，他们必须听从一些有识之士的建议，因此他们资助扶持那些协助统治者治世的学者方家，而各诸侯国也开始支持其谋士所信奉和归属的宗教或哲学团体。后来这些团体就发展成了“诸子百家”，其中有四种学说对宗教生活产生了持续的影响。

道家

道家（“道”的意思是“路，方法”）存在多种形式，而且往往互相影响，其中最主要的两种就是哲学（道家）与宗教（道教）形式（见126–127页）。由于其名出自一部作品，而且托名的作者可能是位虚构的神话人物，因此对于用“道家”之名来表示此学说团体的信仰是否恰当尚存争议，这些人宣称已经找到了在春秋时期（公元前771–前476年，此名取自《春秋》——春秋编年史——传说为孔子编辑）生活的正确途径。老子是道家最负盛名的大圣人，传说与孔子生活在同一时代，但年纪稍长，据说他曾作一部仅5000字的著作，这部著作在他身后被称为《老子》，也被冠之以《道德经》之名。不过现代学者倾向于这部作品包含了很多与自然和谐共处的人们的言论，应该是战国时代（公

元前475–前221年）初期一位或多位不知名的学者编纂而成的。老子认为，道是宇宙万物的开端、宇宙的法则和人生的源泉（《道德经》，25）。在《道德经》中，“道”[①]被赋予各种称呼，其中包括“源”、“玄牝”、“谷神”、和“一”。《道德经》宣扬这样一种思想，若想获得永生和永恒，人类必须与道同在，遵循“无为”之路，从凡俗尘世退隐。庄子（公元前399？–前295？）进一步发展了道家思想，他认为文明的发展已经腐化污染了人心，破坏了人类与宇宙万物之间的和谐状态。庄子与道教产生之初的很多思想家，如关尹（生卒年不详）和杨朱（公元前4世纪）一样，所希望的是过一种与自然和谐共处的生活，而不是盛极一时却迅速败坏的生活。与老子的观点相同，庄子提出与道合一的理想生活状态。若想臻达与道合一的高尚境界，必须首先做到心境空明，这种空明境界被庄子称之为“斋心”[②]。庄子坚信，生与死只不过是宇宙变化的不同阶段而已，我们不必贪生也无须畏死，只要简单地接受，把它们视为大道的不同形式即可（《庄子》6：4）。

墨家

墨家源起于墨子或称墨翟（活动于公元前479–前438年间）的学说，也是战国时期最具影响力的学派之一。孔子及其弟子将世俗的人道主义因素介入传统的天与天命概念之中，而墨子则重视对这些概念做出精神上的解释。他强烈反对孔子利用礼、乐和诗作为寻求人类存在的诸多问题的解决办法，还谴责孔子的门徒过于强调仁爱，将其作为实现和平与和谐状态的惟一途径。相反的是，他认为言行的道德尺度必须受制于行为规范，才能真正地行之有效。爱，不需要以孝行为始；相反，应该将爱普遍地、平等地给予所有家庭和一切国家。为了实践他的这种兼爱，墨子及其门徒周游列国，劝阻发动战争的诸侯，同时为弱小国家提出自卫的方法。墨家勃兴而骤衰，到公元前3世纪之后便湮没无闻了。

儒家

儒家，如同西方对其称呼一样，此时尚未形成一个统一的学派。孔子去世后，其众弟子便流散各诸侯国，有的供职于宫廷，有的从事教学或整理编纂古代文献典籍。由于对孔子所授知识的理解各有不同，出现了很多儒家学派。仅到战国时期，就已出现了八个各具特色的学派，它们均宣称自己才是真正的儒家学说。其中有两个派别对儒家的世界观做出了截然不同的阐释，这两派分别以孟子（公元前372?–前289?）和荀子（公元前313？–238？）为领袖。孟子学派持理想主义的观点，即人性本善说，认为通过培育个人的品性，任何人都可以成为圣人，成为美德之典范。而荀子学派则提出完全相反的观点，荀子认为人性本恶，必须接受圣人学说的教导训练并受到“礼”的严格限制。惟有如此，人类才能克服其自私的欲望，最终达到最高的理想境界。在秦汉时期（公元前221–公元220年），荀子对孔子学说的阐释一度占据优势地位，不过这一学说迅速衰落了。到宋朝时（960–1279年），孟子便被奉为仅次于孔子的第二大圣人。

① 道，无名，万物之母。——译注

② 《庄子·人间世》：“回曰：‘敢问心斋。’仲尼曰：‘一若志。无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听至于耳，心至于符。气也者，虚而待物者也，惟道集虚，虚者心斋也。’”——译注

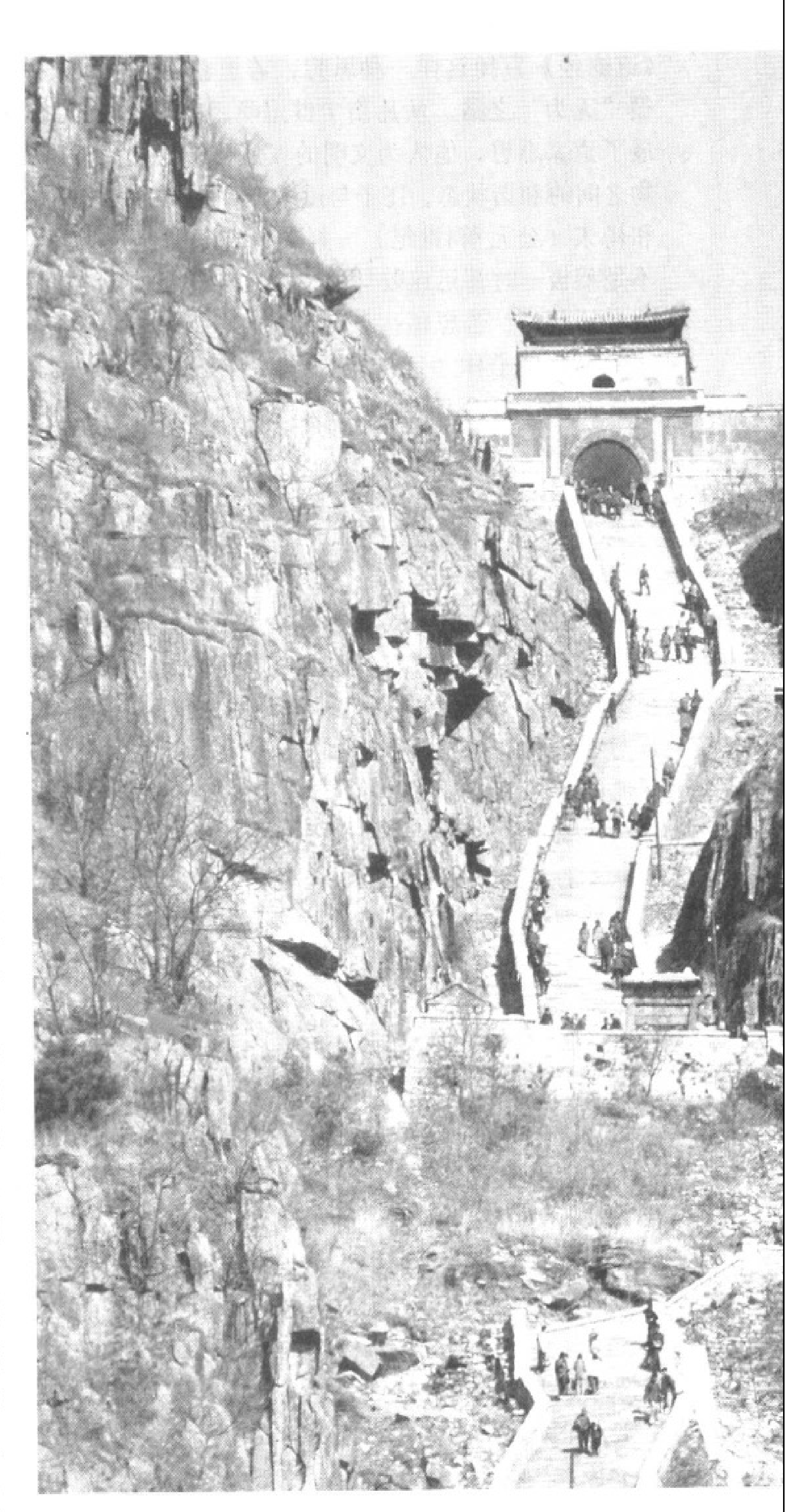
118

男女众神

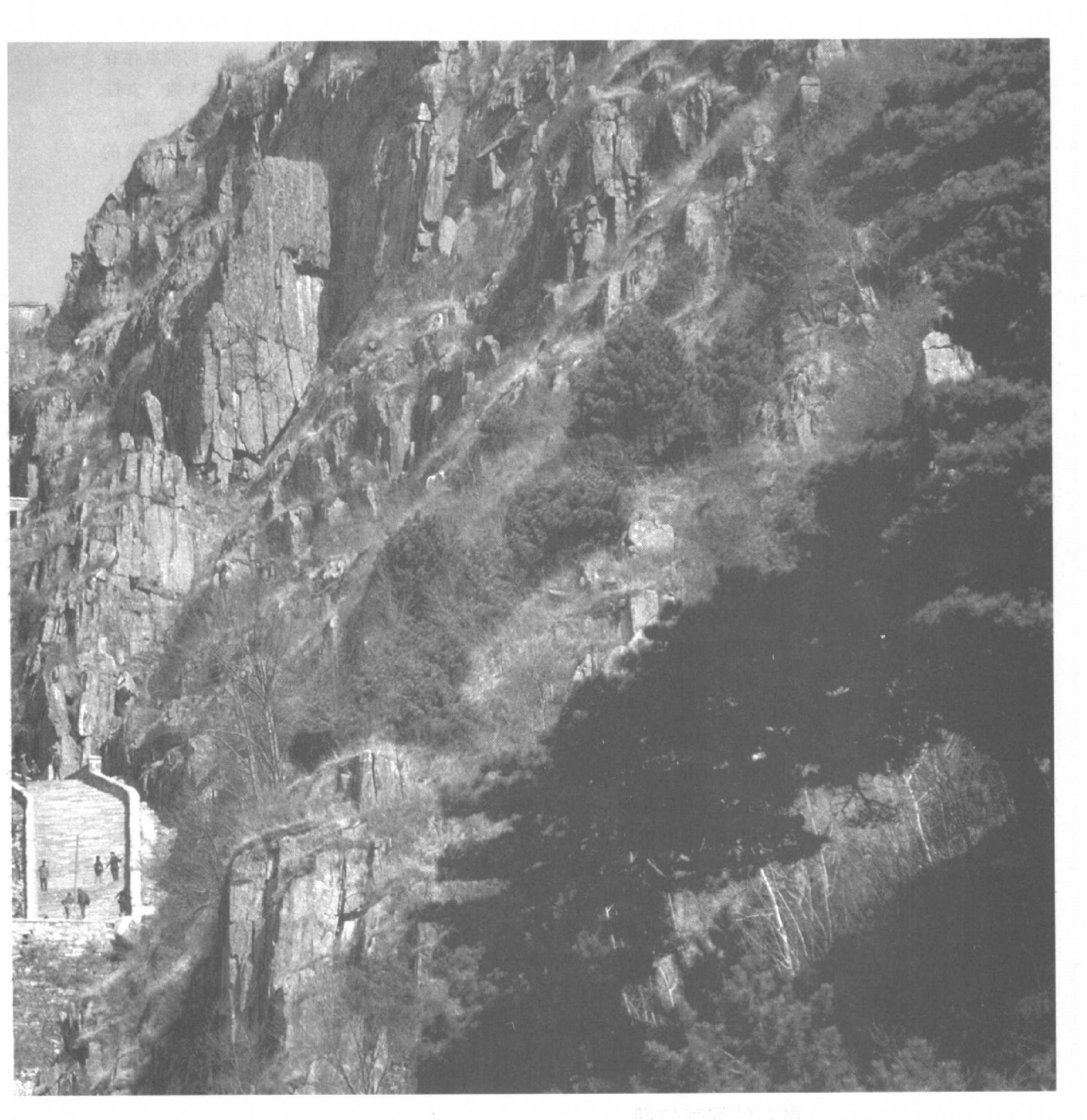
中国民间宗教信仰的最鲜明的特色之一就是神的多样性，存在形形色色的男神女仙。普通百姓在本地社团开展的宗教活动，也发展出了一套完整的信仰体系，它们不仅利用了儒、道与佛教的思想意识与伦理道德观念，还融合了民间口头流传的种种神话传说。

由于不同的宗教学说逐渐融汇而且本地化，再加上人们的虚构与幻想，民间宗教信仰中衍生出了一大批男神女仙，而这些神仙又与历史故事、本地民俗和自然环境等密切地联系起来。这种传统信仰与仪式庆典在中国的乡村地区依然散发着活力。神仙崇拜因地理区域及其被理解认可的功能而定，而且相当多的所谓神仙其实就是真实的历史人物。某些神灵在全国范围内受到崇拜，是具有普遍性的公众信仰，如关羽（死于220年），他本是一位威严勇猛的大将军，后来被人们尊奉为关帝（关老爷），乃掌管财富与正义之神，负责维护社会安定，为人们带来祝福和好运；观音最初是佛教的一位菩萨，后被尊奉为大慈大悲的女神，她照看人们的灵魂之旅并为团体和个人提供佑助。而一些神灵则受特定行业或专业的崇拜与敬仰，如文昌帝，据一些传奇故事所述，他本是4世纪的一位学者，后来成为文学之神与佑护学业成功的神，保佑书生求取功名；鲁班，原为公元前5世纪左右的一位技艺娴熟的木匠，如今是木匠与建筑行业的保护神。不过，大部分神都属于本地神灵。如女神妈祖是苍天之妻（天后），在中国南方和台湾地区被奉为最重要的保护神。黄大仙，一位不死神仙，因其拥有预测未来和保护崇拜者的能力，是香港地区著名的神仙。

119



民间宗教中往往存在一种强烈的信仰，那就是相信人类的精神和物质生活可以得到诸如以下神灵的改善和保护：海神（为渔民谋福）、山神（监管与山区有关的一切事务）、城隍（城镇之神并司掌鬼魂）、土地（管理土地，在乡村地区是位极尽全能的神），还有龙王（掌管降雨的神）。这种家族单位和国内背景一起，形成了民间宗教信仰的架构。其中有祖先、死者的灵魂、不死的神仙、菩萨、门神、灶神、卧室神、井神、甚至包括厕所的神灵，都受到颂扬、崇拜和敬重。形形色色的神祇在当地的公共活动，如节日庆典（庙会）和转变（过渡）（特别是结婚、出生和死亡）的仪式中，被人们召唤和祈求。所有这些活动都构成了社会生活的重要环节，这些活动本身都是构成民间生活的关键部分，同时也为个人的宗教信仰、伦理道德以及世俗生活提供了一个颇具效力的环境。



在中国神话中，泰山是万物始祖盘古之躯。历朝皇帝都要在泰山之巅祭天及其他神明[①]，他们还虔敬地在这里修建神庙、铭刻石柱匾额。

① 中国古代帝王有在泰山“封禅”的传统。“封”即在岱顶聚土筑圆台祭天帝，增泰山之高以表功归于天；“禅”即在岱下小山丘积土筑方坛祭地神，增大地之厚以报福广恩厚之义。——译注

120

阴阳与五行

有据可查，阴阳观念可以推溯到上古时代，是所有学派普遍使用的概念。阴和阳是宇宙中两种基本的力量，它们具有互补的本质特性，是一切现象存在的基础：阴（从象形文字的角度来讲，它意味着遮住太阳的云）与大地、女性、月亮和水等代表着宇宙否定的一面，而阳（阳光）代表了积极的力量，如天、雄性、太阳和火。把阴阳思想与五行（水、火、土、木、金）观念结合起来的是邹衍（公元前305？－前204），他发展出一种融会贯通的学说，用以解释人类历史和自然界发生的一切。尽管邹衍的学派历时不久，但是阴阳五行的观念却成为宗教或非宗教性的一切中国传统学说的基础，也成为中国人生活方式的基础。

国家正统信仰与宗教的发展

在秦国吞并各国，于公元前221年建立起统一的帝国之后，秦王（嬴政，公元前259－前210）成为秦朝的第一位皇帝（秦始皇）。战争以残酷的屠戮而终，帝国靠严苛的法律来维持其大一统的政治局面。为了使各种学说派别归于一统，秦始皇下令焚书，无数珍贵的文献和典籍被付之一炬。他还处死了很多没有对他的权威表示忠诚的学者[①]。尽管采取了如此严酷的手段，始皇帝死后，秦国还是迅速走向灭亡，最终被汉朝（公元前206年－公元220年）取代。

秦朝采用法家思想，对不肯顺服的人实施严酷的政策和惩罚措施，而对那些恪尽职责的人则给以慷慨的奖赏，对帝国施以最大限度的威力影响。但是为何帝国还会如此短命？随着汉朝建立起了稳固的统治，人们开始分析秦朝未能维持其统治的原因，逐渐认识到，严苛的法治在战乱时期也许行之有效，但不适合作为长治久安的统治之策。稳定的统治，需要服从于统一的意志与法律法规，这与那些专注于神秘主义和道家学说的知识分子的信仰是背道而驰的。他们的信仰充分表现为尊崇黄帝（黄帝，一个神话人物，是儒家心目中的圣贤的君主，据说是道家的倡导者）与据称是道教创始者的老子。这些学者认为，那种限定的是非评价只不过是主观的判断。黄老思想提倡一种顺其自然的统治模式，这在汉朝初期仍存在相当的影响。公元前135年，令人敬畏的窦太后去世，标志着一个转折点。有人提议说，国家应该采用儒家思想而非法家或黄老学说，因为儒家思想与中国传统文化深深契合，具有一种普遍的统一的向心力和凝聚力。多方权衡各种学说思想，在众多儒家学者如董仲舒（公元前179？－前104？）的支持下，官方最终采用了孔子及其弟子所提倡的道德规范及儒家思想，汉武帝（公元前141－前87年在位）把儒家学说提到国家正统的地位上，以其判断和衡量各种学派和学说。

121

融合的国家信仰

汉文化包容了来源相当多的成分。道教之道、法家的政治思想、阴阳五行、

① 指秦始皇焚书坑儒。公元前213年，秦朝丞相李斯认为儒生以古非今，以私学诽谤朝政，惑乱民心。秦始皇下令除秦国史书和医药、卜筮、种植之书外，将民间藏书一律焚毁，并规定谈论诗书者处死、以古非今者族诛、欲学习法令者必须以吏为师。次年，秦始皇将犯禁的数百名儒生和方士坑杀。——译注



的理论、萨满教崇拜活动、传统的鬼神信仰及儒教思想中所保存的仪礼和音乐均为汉文化的有机成分。向自然神灵，如白、青、黄、红、黑五帝[①]献祭，是国家宗教信仰不可缺少的内在成分。汉初的几位皇帝，如汉文帝（公元前180–前157年在位）和汉景帝（公元前157[②]–前141年在位），就曾相当频繁地不定期举行仪式，祭拜五帝和后土。汉武帝颁布了第一个关于皇帝敬拜太一的法令，时间是公元前113年的冬至。不过，儒家认为最重要、最基本的应该是天和天命，因此随着儒教思想的影响渐长，这些祭祀活动逐渐被那些祭拜天、帝和皇家祖先的仪式所取代。这些活动或者在神庙举行，也可能在露天场所，如泰山封禅。与周朝的列王把自己看做

上图阴阳标志生动地表现了处于平衡相对状态的宇宙力量，每一种都包含有其对立面的一颗萌芽。下图为一位攀登泰山“天梯”的挑夫在行动中所表现的平衡。

① 汉代儒家所说的五帝名称分别为：苍帝灵威仰、赤帝赤熛怒、黄帝含枢纽、白帝白招矩、黑帝汁光纪。——译注

② 原文误为175年。——译注

“天子”一样，汉朝的历代皇帝也把自己的统治视为天赐之福以及持续的恩惠和特权。因此，皇帝的统治构成蕴含天、地、人三种相互依赖成分的完整宇宙体系中的有机部分，而这个宇宙体系根据阴阳循环，以一种和谐的方式运行。

儒家学者为确立一种新型的国家宗教-政治体制发挥了很大作用，为宗教信仰和政治策略领域补充了一种道德尺度，他们认为如果统治者想要得到应有的及需要的尊重和关心，仅仅服从帝王的意志、遵守法律规定是不够的，除此之外尚需其他东西。统治者必须让百姓明白，其处理内外事务采取的是和平有序的方式，不但欣赏武功，也重视文治，而且要采用一种可能被接受的决定个人与其家族、邻居以及与上级和下级之间关系的、特色鲜明的社会等级制度。要满足这种需要，官员们就必须尊重“礼”，即孔子所编辑的著作及其弟子所辑的评论中所记录的源于古代圣贤之君的伦理道德和礼仪规范。

随着孔子的学说被推崇到最重要的地位，孔子本人也成了被参拜的对象。由于今文学派的众多追随者大力提倡，出现了一种将孔子的一生视为人类的最高成就的思想，这些人把孔子视为人类的拯救者，还把孔子的著作当做获得天启信息的现实途径。孔子崇拜就这样被牢固地确立下来，成为汉朝帝国政治和宗教统治的辅助工具。据说开国皇帝汉高祖（公元前202-前195年在位）曾在孔子墓前表示敬意，并祭以太牢[①]：一头牛、一头猪和一只羊。孔子被视为无冕之王（素王），其使命就是为混乱的世界带来秩序与和平。到公元纪年之初，参拜孔子已经成为所有的学校及国家机构必行之礼。直到1912年之前，要求社会各阶层供奉至圣先师之礼仍然是官方的一个职责。

122

道家的宗教性演化

在中国，宫廷与政府官员所实践的宗教信仰与家庭和民间所实践的普通宗教截然不同，这一传统由来已久。这一区别在汉朝时也同样存在，对道的信仰以及对长生不老的渴望，在社会各层各界广泛存在。以此为契机，激发了一种新的宗教信仰——道教，此后这种宗教成为中国人生活中必不可缺的基本要素。

道教作为一种宗教，既与作为哲学体系的道家相联系，又与其背道而驰。为道教提供主要理论基础的早期道家文献，主要是《道德经》和可能由庄子的弟子整理而成的《庄子》。无论这种信仰被接受与否，有一点很明显，那就是道教如同一个大熔炉，它将各种行之有效的实践、宗教性或非宗教性的成分融为一体，形成了一个统一的体系。这些“成分”包括早期道家宗师的学说、阴阳与五行思想的混合体、黄老的神秘主义、孔子的道德规范、信奉玄学的学者们的超自然的哲学思索，以及战国时期以来作为医生和精神导师的“方士”们所采用的实践方法。寻求长生不老是早期道教最主要的活动，在这个追求的过程中实践方法层出不穷：炼丹术、饮食规定、体操、呼吸及性的训练，寻找“神奇药草”或“不老仙丹”，或者向神或鬼魂祷告祈求等等。

122

道教以一种渐进的方式演化，其发展速度较为缓慢。东汉时期（25-220年）出现了各种打着救世旗号的团体（通常都怀有政治目的），这些组织的领袖往往宣称大道已显于其前，要么就说老子或其他至高无上的权威赋予他们以领导人

① 太牢，中国古代帝王、诸侯致祭宗庙的最高祭礼，牛、羊、豕全备。——译注

们实现地上永久和平的使命。黄巾起义的领袖张角（死于184年）和他的兄弟以道教为思想基础，在中国东部和中部地区组织了一个军事团体，他们提倡忏悔罪恶，进行冥思修行。他们宣传太平——一种道教的乌托邦式的和谐理想，鼓吹知识、社会的公平。比黄巾军稍早些时候，一位名叫张陵或张道陵（生卒年不详）的道士在142年宣称老子在他的梦中显灵，并告知他天命已离弃汉朝皇帝，如今他已被任命为天师，负责重新选择天命所降之人。在神谕指导下，张道陵从中国的东部向西部漫游，宣传老子的教义，建立道教团体，后来发展成为五斗米道（其名来自如下事实，每个成员都必须为社团提供五斗粮食以救济穷人）。其子张衡（生卒年不详）和孙子张鲁（活动于155-220年）继承了张道陵的使命，发展了张道陵的学说，把五斗米道置于宗教性的"教会"控制下。后来这一派系发展成著名的天师道。这个宗教团体的核心思想，就是天师是深奥难解之道与普通信徒之间的中介。显然，这些所谓的道教团体对汉朝的稳固统治形成了严重威胁，统治者和受孔子的儒家学说影响的社会上层阶级联合对其进行了打击。虽然这些团体普遍受到压制或者干脆被消灭了，但是他们的思想和实践活动却为一个强大的道教的发展铺平了道路。

道教思想中伦理道德的因素十分鲜明，儒家的美德，如仁爱、正义、忠诚和孝顺（仁义忠孝）也被道教所吸收，成为其实践中的一部分。但是最高的美德却是老子所宣扬的：灵活、阴柔、谦卑、无为、宁静。据说神、女神或鬼神会将人的一切恶行记录下来，人类的不道德行为必须通过背诵神圣的文字来补偿与悔过，尤其要念诵老子的《道德经》，同时还要进行忏悔和苦行，这成为社团仪式的一部分。它对信徒的要求，还会在神灵或某种神秘力量的要求下加倍。例如，在天师道中，三神或三官（负责管理的三个官员）天、地和水，据说就负责监督、约束人类的行为。早期道教中还产生了一套实践方法，如"养气"、"辟谷"、"抱真守一"（守一），还要实行呼吸、沉思及体能的训练等。这些都成了后期所有道教宗派的范式。

道教文献

很多中国宗教团体都接受了道家的世界观，对此为数不少的早期宗教文献起了重要作用，其中最具影响力的就是《太平经》（产生于西汉，公元前206年到公元8年左右），这是一部生动地说明如何获得内外太平的著作。还有一部此类的著作《周易参同契》，据说是《易经》一书的注释集，一般认为这是关于炼丹术的最早著作。这些著作中的学说与设想，得到了一大批著名的道士理论家和实践者的进一步发展。葛洪（283-363）在《抱朴子》（抱守天真纯朴的先生，约320年）中阐述了自己对道教的长生不老及其相关实践的理解，他还在此书中详细地谈论了长生不死的妙法。寇谦之（365-448）宣称得到了老子——太上老君——的真传，对道教进行了改革，制定了一系列规章制度和仪式规则，复兴了北方的天师传统；同时南方的陆修静（406-477）对道教文献进行分门别类，由于他受到佛教菩萨崇拜的影响，他的理论阐释为重视宗教仪式和天神崇拜的灵宝派打下了基础。陶弘景（456-536）统一并加强了新兴的上清派学说，此派更强调利用那些关于沉思修炼和幻想技巧的经典文献。这些不同的思想派别形成了道教的各个不同方面，将其推向了与儒教和佛教紧密联系、互相影响的关系之中。

124

宗教、政治和世界性联系

汉朝结束后，中国陷入了长达三个多世纪的分裂与战乱之中。直到隋朝（589-618年）建立，这种状态才告结束，不过隋朝很快就被唐朝（618-906年）取而代之，后者的政治体制更加系统、完善。由于唐朝社会经济繁荣富裕、文明比以前更为发达，体系严密、组织完备的宗教在这个时期迅速地繁荣起来，它们力图超越民间与本地传统，主导人们的精神生活。与此同时，还有更多源于异国的宗教信仰也开始在中国立足。宗教信仰、国内的政治和国际间的交往联络，以及它们之间的相互作用、相互影响，成为这一时期最根本而又充满活力的特色，对改善中国人民的生活质量起了重大作用。汉朝时传入中国的佛教，也在这一时期逐渐大范围汉化，成为中国宗教中特别重要的一部分。

宗教与政治

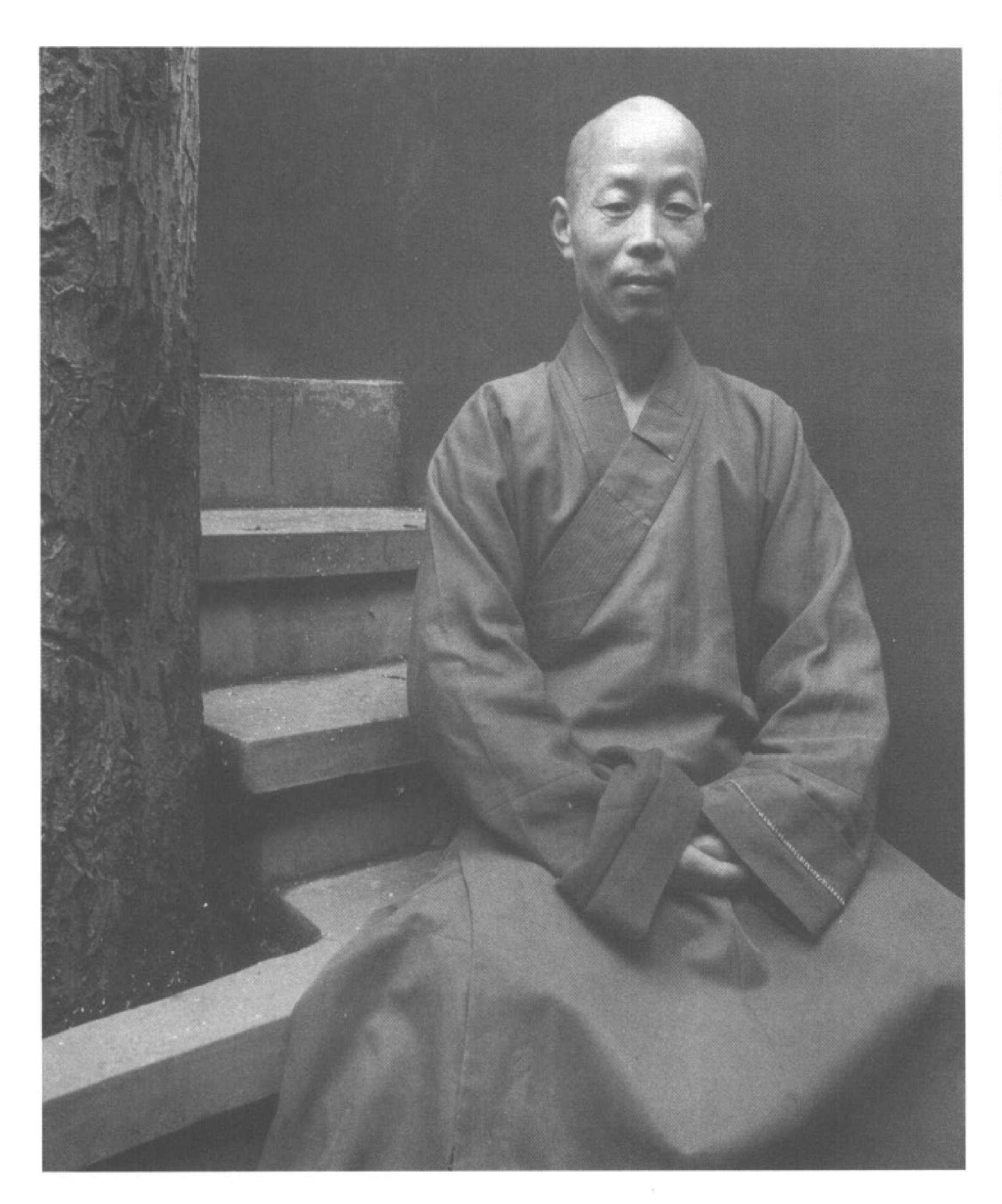
作为主要的宗教和世俗势力，道教和佛教思想渗透进社会各阶层，与国家的政治生活产生了深刻的联系；他们的法师经常被召进宫廷讲法或是作为皇帝的私人精神导师。由于姓氏为“李”，与老子的姓氏相同，帝国皇族就宣称他们是道教祖师太上老君的后代，并将道教作为皇室的宗教信仰。这促使唐朝的第一位统治者高祖（618-626年在位），在传说中老子的出生地修建了一座壮观的祖庙。不过，佛教同时也受到了皇帝和皇后的扶持与供养，其中有些帝后还是虔诚的佛教徒。皇室和中央及地方各级官吏对佛教的捐献及赐予的特权，可以从佛教寺院和僧侣法师那里看出。道教信徒与佛教信徒之间争夺皇室家族的恩宠和供养，他们的地位也根据当时帝后的喜好而摇摆不定。例如，唐太宗（626-649年在位）在637年签署的一个公告提出，大唐帝国的稳定是道教无为观念的功绩，因此在一切庆典事宜和讨论中，道士应该比佛教僧侣优先。然而，在691年佛教信徒武后（684-705年在位）却签署了一个相反的法令，改变了前任皇帝的政策，给佛教以优于道教的地位，还下令在帝国的东都和西都（洛阳和长安）的近郊修建佛教寺院。此前的几个朝代就曾在宫殿中兴修佛教寺院，但是从来没有像武后和后继的唐朝皇帝统治时期那样大的规模。宣宗（712-756年在位）继位后，道教重新获得皇室恩宠，地位超过了佛教。他在两都和各地方辖区都修建了道观，还要求平民学习道教典籍，如《道德经》和《庄子》，甚至还把这些内容加进了选择人才的科举考试中。道教最明显的兴旺时期的到来是845年，唐武宗（840-846年在位）下令灭佛，标志着佛教在中国的衰落。在此期间，儒家思想逐渐地在政府机构和教育内容中稳固了自己的地位，经过科举考试选拔出的官僚对政治和宗教事务产生了越来越多的影响。

125

宗教和国际联系

在中国和阿拉伯世界、叙利亚、伊朗、印度和其他的中亚国家之间进行的繁荣的贸易，使唐朝中国成为一个多种文明交融的充满生机与活力的焦点，促进了世界文化的交流和往来。随商人前来的还有宗教的传教士、僧侣和信徒，他们不仅把中国文化传播到了世界上的其它地区，还为中国带来了很多风俗习惯、技术、思想及不同的信仰、宗教仪式和生活方式。因此在中国北方的很多城市以及南方的港口地区，存在各种具有不同信仰的社团，宗教信仰与国际交往紧密地结合起来。

唐朝的皇帝们把自己视为天下所有人的统治者，因此唐朝中国的中央政权实行了较为宽容的宗教政策。635年，基督教聂斯托利派到达了长安，一位名叫阿罗本（Aloben））的波斯人在宫廷受到接见。几年以后，帝国签署的法令允许基督徒在中国修建教堂、祈求福音。摩尼教是一种起源于伊朗的相信灵知（神秘知觉）的二元论信仰，也就是在中国著名的“明教”，它显然在唐朝初期就已出现了，而且在694年其实践活动就被认可为合法。摩尼教的祭司对中国的占星术和宇宙观的理解产生了影响，还为中国介绍了与太阳、月亮和五大行星（当时只发现了五颗）密切相关的每周七日的历法。来自伊朗的另一种宗教琐罗亚斯德教早在南北朝时期就传播到了中国，到7世纪之时已经在一些城市中被牢固地确立下来，他们的魔法-祭司（会变魔术的祭司）在庙宇或街道上表演宗教仪



贵阳“中国南方第一山”的黔灵山宏福寺中的一位禅宗佛教僧侣。佛教只是7世纪在中国确立下来的众多宗教的学说宗派之一。

式。穆斯林军队的入侵和唐朝军队在7世纪与8世纪的反攻，标志着伊斯兰教与中国人在北方的第一次接触，而海上贸易则大大拓展了中国与阿拉伯世界在中国南部的联系。845年，大多数外来宗教都遭受了严重迫害，之后它们在中国宗教生活中的影响也就被局限于很小的区域内。

“三大宗教”的进一步发展

尽管有外来宗教信仰的存在和相对繁盛的时期，中国的“三大宗教”仍然在宗教生活领域占据优势地位：儒教、道教和完全汉化的佛教。唐朝时出现了一种融合这三种宗教信仰的调和观点，这种观点在学者、僧侣和道士当中获得了支持，因此每种宗教都巩固了自己的地位。儒家学者力争重建其宗教学说的框架，以增强儒教在教育、社会及个人生活中的影响。这种努力也的确行之有效，儒家机构——培养官员的国子监、科举考试、孔庙崇拜——地位的下降趋势逐渐地得到扭转，为儒教在宋朝的全面复兴做好了准备。道教的道士们也以前期获得的成就为基础大力发展起来，编辑、发行了道藏，改革了道教的宗教

中国宗教的女性特色

中国的宗教起源于一个宗族制父权社会并发展完善，其中男性在社会、道德和精神领域占主导地位。然而，商朝（公元前1600？－前1046年？）的甲骨文却多处提及女性，而且提到一位已故母亲（妣）的次数要远远多于那位父亲或男性统治者。据猜测，女性名字处于优势地位表明，中国早期历史中曾存在母系氏族社会。阴阳两极的观念激发了一种信仰，那就是认为宇宙力量具有两种维度——阴代表感性与阴柔的女性，而阳则代表活跃和阳刚的男性——阴阳相互依赖、相互补充，男性与女性对于维持社会稳定和精神健全都很重要。这种隐含的基本思想，在中国宗教形形色色的支派中得到了各种不同的表达。

由于孔子的思想与父权社会的传统观念存在密切联系，因此他对女性的评价很低（《论语》17：25）[①]，而且儒家学派规定年轻女子的最基本的美德就是孝顺父母或公婆，顺从自己的丈夫，专心教育、服侍孩子。不过，在儒家学说中也存在一些提高女性地位

① 《论语·阳货》："子曰：'惟女子与小人为难养也！近之则不孙，远之则怨。'"——译注



的因素。例如，儒家的孝行就主张母亲和祖母理应受到后辈的尊重与敬仰，同时儒家还在家务劳动的分配中做出了指导，为家庭中的女性划定了明确的责任范围，允许她们施展自己的智慧，发挥女性美德。在中国的宗教信仰中，道教的女性特征表现得更多一些。与强调阳和阳刚的男性的儒教不同，道教更重视宇宙力量的另一面，即阴和阴柔的女性特征。因此《道德经》中的神秘女性（玄牝）被说成是宇宙万物之母，而且被视为阴柔特性的很多方面，如灵活、温柔和谦逊都被视为“道”的某些特征。道家的宗教性培育了人们对女性的神入之情，促使产生了一种与西王母（她是公元前2世纪在文学作品中出现的第一位西天女神）相关的附属关系，涌现了一批女性先驱，如魏华存（251－334）就是上清派的始祖。道教对女性阴柔特性的理解，还对中国佛教中大乘佛教菩萨的变形产生了深刻影响。大慈大悲的女神观音菩萨（the Goddess of Compassion）取代了男性的观世音菩萨（Avalokitesvara），永恒母亲（the Eternal Mother，永生老母）得到很多以救世为名的团体组织的崇拜，民间宗教信仰中的女神（娘娘）数目也成倍增加。这些证明了女性特征曾经是，而且一直是中国宗教生活中不可分割的一部分。

天上的一群男神女仙出游。该图出自山西省南部芮城县的一座道观中，为绘于东西两面墙上的两幅大“道”壁画之一。大约绘于公元1325年。阴柔的原则在道教的思想中是很关键的，它以与宇宙中阳性相对的“阴”的概念来表达。



仪式，发展完善了炼制长生不老妙药的技术（“外丹”），同时通过积聚和培育生命的必需能量“气”，产生内部的能量（“内丹”）；他们还努力适应普通百姓的精神需要，并为满足这种需要服务。中国佛教在唐朝时达到了巅峰。佛教各学派逐渐发育成熟，佛教关于世界的洞察、其精神上的渴望和哲学方面的超自然生活观，为当时的艺术、建筑和文学提供了灵感。

128

儒家的复兴及其在东亚的传播

唐朝时期，儒家学者开始寻求一种对世界重新的理解感悟的角度审视自己的传统学说。这种趋势一直延续到宋朝（960–1279年），当时一批卓越的学者开始致力于重新构建儒家的宇宙观、认识论、伦理道德以及政治与宗教方面的重要学说体系，向佛教和道教的理论和实践提出挑战。于是发生了一场理性革命，最终将所有的学说派别——无论是中国本土的还是外来的信仰，其宗教性的及意识形态方面的影响全部被置于附属于儒家的地位。此次革新，被西方称之为“新儒教”。

129 曲阜的孔子园林，位于圣人出生地附近。墓园中国家的文臣塑像站立守护着他的一座坟墓。孔子一生的大部分时间致力于调和上天的权威与人间的统治。

新儒学的兴起

文学家韩愈（768–824）就站在一个运动的前沿阵地上，这种运动旨在恢复中国传统古典知识的源头，清除中国所受的外来影响，其最主要的清除目标就



是佛教。在他努力重新确立并传播正统的儒家学说的同时，韩愈坚持认为自孟子以来直到他当时所处的时代，古代的学识在传播过程中已经遭到破坏，变得杂乱无章。韩愈和其他学者所研究、探索的主题就是心（heart/mind）、性（nature/specially human nature）和圣（sagehood），认为这些才是古代儒家的核心思想。这些问题在宋朝时得到儒家学者的进一步发展，最后出现了提倡人文与理性主义的儒家思想的复兴，但是这种思想与韩愈关于儒学的理解有所不同，而是对宇宙观、伦理道德和私人性问题都表现出一种全新的理解方式，同时向佛教和道教的灵性提出了挑战。

这是中国宗教史上一段意义十分重大的时期。儒家的大学者，如周敦颐（1017-1073）、张载（1020-1077）、程颐（1033-1107）、朱熹（1130-1200）、陆象山[1]（1139-1193）和王阳明（1472-1529）等，他们均受到了佛教和道教学说的启发，同时因为自身存在不同见解，而对佛教和道教所提出的问题，开始积极寻求一种条理清晰的系统化答案。他们成功地将答案的源头溯至古代经典著作，从四书即《论语》、《孟子》、《大学》（成书时间不详）和《中庸》（成书时间不详）中找到了完美的典范与意象，从《易经》的形而上哲学观中发现了儒学。新儒学的真正价值不仅在于返回古典的儒教，而且是对儒家理论的根本变革，这使得学者们可以建构一种满足当时的精神和社会需要、内容详尽而完备的复杂的理论体系。

理学、心学与注重实效的儒学

在哲学问题及宗教信仰论争的过程中，新儒学选择了一条道路、两种方向：理学，代表人物是程颐和朱熹；心学，代表人物是陆象山和王阳明。理学力求通过推究"理"的方式，对宇宙与人生做出解释。理学认为，真正的学问实际就是理的学问；为了解宇宙万物之理，人们必须穷究个别特定事物之理。这种调查研究，不仅包括对现象表征进行的观察思考，还包括学习研究儒家的古代著作。心学的理论反对理学，同时也补充了理学存在的缺陷，认为心即为太极、道、天，心包容整个宇宙，蕴含一切理，同时也包括一切伦理道德。在涉及理、心、圣的解释时，心学的观点与理学有所不同，心学思想认为：心即理，心乃上天赋予人类的，圣人之心与普通人之心并无任何分别，心本身是完美无缺的。注意体察思想（心）并重视提升个人本身所具有的圣贤品性，任何人都可以成为圣人。

新儒家的学者们并不是些仅仅埋头进行理论思考或沉溺于哲学辩论之中的学究。他们同时也非常注重其学说的应用性，努力将其所理解的理论最大限度地应用于社会，试图解决那些复杂的社会问题，还认为就是这些问题阻碍了社会沿着正确的方向发展。一些新儒家学者强调，在培育个人的良好品行方面，家庭礼仪至关重要，而其他学者更重视培育个人的思想修养。朱熹为其家族成员撰写了关于家庭行为礼仪的规范（《朱子家训》）；他还认为学习知识可以帮助一个人克服诸多障碍，如调节由于心意与体内之气运行不畅而产生的个人欲望和情感。王阳明则宣扬知识与行为合一的思想，坚持认为一旦个人产生邪恶

[1] 陆象山，即陆九渊（1139-1192），字子静，江西抚州金溪人，因中年后曾于贵溪象山设精庐讲学，自称象山居士，世称象山先生。陆九渊开创宋明理学中"心学"一派。——译注

思想，那么他自然就会做错事。以上种种新儒学思想及其实践，成为后来历代培育精神与道德修养的立论之基。

新儒学在东亚的传播

中国与东亚邻国之间的文化交流自从汉朝以来便十分密切且相当频繁，在越南、朝鲜以及唐朝时期的日本社会中，可以发现中国的政治体制、伦理道德、教育教学及宗教信仰（还有艺术）等诸多方面的鲜明而深刻的影响。不过具有最广泛的影响，并将几乎所有的东亚诸国变成实质上的儒教之国的却是新儒家的学说。李氏朝鲜（1392-1910年）采用新儒学作为本国的意识形态，创立了一个儒家社会的典范。朝鲜成为东亚地区最彻底的儒学政权，它传播儒家文化，形成了儒家思想主导的社会，以致产生了对佛教和民间宗教信仰的压制与迫害。这一时期朝鲜有两位著名的哲学家——李滉（Yi Hwang，1501-1570）和李珥（Yi I，1536-1584），他们在中国也受到普遍认同和赞赏。新儒家的理学和心学两种思想都传播到了日本，也同时得到了发展。在接受儒学思想的学者当中，林罗山（Hayashi Razan，1583-1657）和贝原益轩（Kaibara Ekken，1630-1714）特别将其变成了日本的意识形态，用以巩固日本的政治制度。神道教是日本本土宗教信仰的精粹，也是日本文化的象征，而儒家的道德伦理曾对神道教的思想及实践具有根本性的影响（见159页及以后各页内容）。

中国的基督教

公元7世纪基督教的聂斯托利派来到中国，此乃基督教信仰进入中国之初。后来又有一些天主教传教士进入蒙古人统治下的元朝（1260-1368年）都城北京[1]，不过直到16世纪末期，由于耶稣会传教士的到来，中国才出现基督教信仰与本土宗教信仰的正式对话与交流。这种交流标志着另一个新纪元的开始。在这个新时期，基督教信仰与中国传统思想交织牵拌，其间的互动对中国的宗教生活产生了重大的影响与冲击。

耶稣会传教士：利玛窦与儒家名士

1583年9月的一个早晨，两位意大利耶稣会传教士罗明坚（Michael Ruggieri，1543-1607）和利玛窦（1552-1610）在中国南部海岸登陆：他们的到达，将催生中国宗教史上多种宗教信仰之间的相互交流和对话中最重大的事件之一。利玛窦本人特别热衷于学习中国的语言、古代经典著作以及当地的风俗习惯。为适应中国的文化传统，利玛窦和与其共事的传教士们（其他传教士也紧随其后来到中国）适当调整了自己的传教方式和宣教内容，同时也将学问修养水平比较高的儒家学者作为宣讲福音的重点对象。他们很快就与儒家正统思想结成联盟，以共同反对佛教、道教以及流行的民间信仰，并将它们斥之为荒谬不稽的迷信。利玛窦发现，儒家学说与基督教信仰和实践之间存在很多

① 元朝时名为大都。——译注

相似之处，于是他顺利地将自己转化成一位备受尊敬的“西方学者”，这就为他得以定居北京并成功地把一些文人名士转变为儒家基督教信徒做好了准备。这些改信基督教的学者中最著名的是徐光启（1562-1633），杨廷筠（1557-1627）和李之藻（？-1630），他们认为古代儒家学说与基督教信仰之间存在某种特定的精神联系。

早期的基督教传教士均为知识渊博、才能卓越之士，他们往往通晓丰富的科学技术知识，而且在绘画、音乐方面所表现出来的禀赋才能给中国的名流雅士留下了极其深刻的印象。除传教之外，这些传教士还致力于学习中文、观测天象，从事地理学研究及绘图等工作，同时还专心进行数学运算。从多种角度来说，他们在欧洲文化与中国文明之间起到了相互交流的中介作用，不但把西方基督教世界的学术知识传入中国，还将中国的古典著作和知识介绍到欧洲。这在历史上是东西方之间展开的第一次双向对话及交流活动。由于传教士掌握了中国古代文言文的运用方法，因此在中国友人及同伴的协助下，他们可以创作一些关于道德的文章，以阐明合乎伦理道德的观点和批驳“邪恶思想”，因而赢得了儒家学者的信任、尊敬和友谊。

基督教传教士充分利用了这些有利条件，开始宣扬关于上帝、十诫、福音及更多的基督教教义，逐步创作了不少宣教著作，如利玛窦的《天主实意》（1603年），此书专门定位于中国人对基督教信仰的误解，采用适合中国人思想的方式来宣扬基督教的教义。基督教传教士对佛教和道教信仰所持的对立思想和敌意态度颇得一些儒家学者的赞赏，时至16世纪末17世纪初，这些人对新儒学已十分不满，他们意识到新儒学受到了外来的佛教思想的影响与污染；因此他们决意复兴真正的早期的儒家精神。从这一阶段儒家学者与基督教传教士之间的交流中，我们可以找到名符其实的真诚地对话与交流的实例。

辩论和论争

利玛窦的成功并不意味着所有的人都认同其观点和方法，很快人们就发现了基督教学说与中国传统文化之间的差异。不仅利玛窦之外的其他基督教传教士发现了这种差距，中国的儒家学者也察觉了儒家学说和基督教的伦理道德表面上存在的类似，很快就被一神论神学思想和以世俗思想为基础的中国的道德伦理传统之间所存在的更深层的矛盾冲突所取代。同时，发展迅速的基督教社团使很多中国人认为，这是基督徒企图破坏而不是加强儒家思想的邪恶目的有力证据。另一方面，“利玛窦方式”也遭到了其他传教士的激烈反对，在所谓的中国礼仪之争中，他们向罗马教廷求助：“天”是否可以用于代表基督教的上帝？是否允许中国的基督徒参加祭拜祖先的仪式，是否可以对古代的圣贤智者，特别是孔子，表示敬仰？在这些争论和困扰尚未结束之际，利玛窦去世了。支持利玛窦的后继者，对古代经典著作和儒家礼仪所表现的这种调和态度，得到了当时刚刚巩固下来的满清王朝（1644-1911年）的有力支持，但是罗马教廷却多次谴责这种态度。天主教会对中国事务的干涉，反过来又受到中国宫廷政府的激烈谴责，因此清廷签署了反击法令，驱逐了不想追随“利玛窦方式”的所有传教士。

基督教新教与中国文化的碰撞冲突

19世纪初期，欧洲和美国的基督教新教传教士来到了中国。为了翻译《圣经》，他们不得不学习研究儒家的古代著作，有些传教士甚至专门用儒家术语作为传播基督教福音的参照系。基督教思想对当时的整整一代中国人产生了深刻的影响，他们力图采取革命的剧烈变革方式来解决当时中国存在的诸多现实问题。洪秀全（1813-1864）是一位屡试科举而不中的落魄秀才，他吸收并改造了基督教信仰中的一些思想观念，发动了一次旨在人间实现永恒的、天国般美好的太平盛世的农民起义。1851年洪秀全建立了太平天国，宣布自己为天王，乃天父的次子，即耶稣的兄弟。但是颇具讽刺性的是，太平天国运动的覆灭就是由于中国儒家学者[①]领导的地方军队与西方势力的联合进攻而致。基督教传教势力在中国的扩张，引起了西方势力支持下的基督徒与包括普通百姓与儒家学者

132

① 指曾国藩领导的湘军及李鸿章领导的淮军等。——译注

在内的中国人民尖锐对立的紧张局势，这种紧张局势迅速地从宗教信仰的纷争转移到了政治上的对抗，导致19世纪后半期中国不断爆发声势浩大的抗议和报复行动。

宗教信仰的多样性和相互融合

“三大宗教”即儒、佛、道三教并存的状态使之可以相互借鉴，因此也孕育滋生了宗教信仰的融合精神。同时，在这三种宗教学说内部也存在形形色色的不同观点，后来这些不同观点在发展过程中形成了同一宗教信仰中的不同教派。

若从是否存在一个联结所有宗派的独立机构的角度而言，中国根本不存在一种堪称具有一个完整的统一体系的宗教信仰。相反，对一种共同的核心学说具有不同见解的支派之间的联系也非常松散，而且从这些不同的见解与观点中又不断地衍生出新的学派与分支。儒家就是这样的一种信仰。古文学派与今文学派[①]之间的论争整整延续了大约二千年，新儒学内部也不仅仅存在理学和心学这两个流派，事实上从这两个主要学派中又衍生出了其他新思路，例如信奉王阳明的心学之说的弟子们在明（1368-1644）末清初又各自组成了许多小派系。

佛教的情况也是如此，其典型特色就是由那些具有卓越才能的高僧大德所开创的丰富多彩的学说思想；例如仅佛教的禅宗一派自宋朝以后就产生了“五家七宗”之多。宗教信仰的多样性，在道教中也同样得到了具体表现。早期的道教宗师们所开创的种种思想，为新的理论体系提供了合理依据，这些理论又衍生了种种新支派。自宋朝至明朝之间，最重要的就是以言行的道德伦理规范与治疗疾病的神秘方术为基础的太一道；以其伦理思想及重视实用道德规范而著名的真大道；正一道（Orthodox Unity或Orthodox One）则直接继承了天师道的思想，同时还吸收了茅山派和灵宝派的理论，因为这三种道教学派都很重视魔法、符咒和仪式的效力；全真道（Perfect Truth）在北方地区很受欢迎，他们重视培育修炼内力，倡导在日常生活中实行无私心的利他主义，同时简化宗教仪式，鼓励信徒修行时不必依赖经典。道教的这一派提倡禁欲苦修，严禁习练早期道教重要典籍及有关礼拜仪式的学说中所记载的魔法巫术。

133

宗教信仰的融合

一方面，中国的诸多宗教信仰内部各自分裂成不同的教派，教派之间互相竞争甚至对立；另一方面，这些信仰又不断表现出十分鲜明的融合趋向。早在公元4世纪左右，所谓的“三教”之间就开始互相借鉴吸收，到明朝时期它们之间已经几乎没有什么严格的界限。从第二种层次来讲，每一种宗教信仰内部，通过共同开展以前曾尖锐对立、将各教派区别开来的实践活动，这些教派实际上已经逐渐地纳入了一个联合体系。例如，佛教的两个主要教派禅宗和净土宗，双方对彼此的思想与修行实践均有所借鉴并相互渗透。禅的修行方式被解释为通向净土的途径，而净土则代表开明领悟的思想境界。佛教的日常修行活动，

① 汉代以当时通行的隶书写成的儒家经典称为今文。研读今文经典的学者师生相传，谨守家法，称为今文学派。西汉末随着孔壁经书的发现而兴起的经学流派注重文字训诂，称为古文学派。——译注

如冥思、祈祷（念经）、心见与严格的僧院戒律仪式等，都相当巧妙地结合在一起。自13世纪末期以来，正一道和全真道两派成了最主要的道教学派，它们各自从道教初期的教义思想中吸收了有益的因素，正因为如此，正一派的宗教仪式与全真派的内在修行之间的区别，仅被视为形式上有所不同而已。与此同时，道家哲学思想中的主要趋向也经过改造，一变而为新儒学的重要宗旨。从第三种层次上说，一切宗教理论及其实践活动都被流行的民间信仰所兼收并蓄，这些因素融合为一体，构成了日常的崇拜仪式与各种习俗惯例的基础。

参考宗教融合的第一层次，试图调和佛教思想（外来宗教信仰）与中国文化及本土信仰的初步愿望，似乎已经为“三教”合一迈出了第一步；接着，便有大批道教方家与儒家学者开始逐渐地寻找三种学说共存的普遍基础。唐朝时，社会上普遍持有这样的一种观念，那就是佛陀、孔子和老子是完全一致的，他们的学说思想本质上完全相同，这些学说相互补充、相互生发而不是相互矛盾和相互对立。明朝统治期间，道士与佛教僧侣之间的交流与融汇，进一步孕育发展了三教合一的思想，这种思想在吴承恩所著《西游记》等诸如此类的颇受欢迎的小说作品中一目了然，而在林兆恩（1517-1598）创立的宗教组织三一教(Three-in-One Religion）中达到了极致。1584年，修建了一座三教寺，里面供奉着四尊像：孔子，圣教(the Sage Religion)的开山者；老子，玄教（the Mysterious Religion）的创立者；佛陀，禅教的始祖(the Ch’an Buddhist Religion)；同时还有一尊三一教创始人林兆恩本人的塑像。这种观念，对明朝后期中国的宗教生活形成了强烈冲击和影响。尽管清朝时三一教信徒遭受统治者的迫害，但它仍然具有一定的影响。在很多寺庙中，孔子、老子和佛陀的塑像或牌位，或位居于同室，或置于不同的厅堂，相同的是他们都受到人们的敬仰与崇拜。

国家对宗教的控制和秘密社团

134

宗教信仰与政治活动之间的关系，是中国宗教史上的一个固定因素。宗教依靠国家庇护，得到传播壮大的良机；而国家则利用宗教，将其置于其掌握之中；给予官方认可，但密切提防宗教的任何异端邪说或任意妄为的活动。因此，国家政权对宗教信仰的控制与秘密宗教团体的存在，成为中国宗教生活中必然的无法避免的一部分。

从理论上来讲，道教认为国家对宗教信仰干涉越少，其统治就会越好，同时宗教信仰与宗教活动被视为个人、家庭、团体或不同支派的私事，因此国家理应对各种宗教信仰采取宽容的政策。然而国家政权总是希望引导宗教团体朝着合法的正统方向发展；这种要求便成了一种始终笼罩在宗教之上的压力，因此道教观念中的宽容思想总是无法在实践中得以贯彻。

135

儒家关心并维护符合正统的合法统治势力延续的稳定性和实际效用，这一点显然是国家将宗教信仰置于政权控制之下的动机之一，而且这种控制在明清两朝统治时期尤其明显，新儒学思想深入到社会各阶层，就已经排除了任何宗教信仰脱离政治影响的可能性。国家对宗教的控制表现在控制寺庙数量，有权任命或罢免大法师，可随意提升或贬低某一神灵的地位，同时寺庙或教堂的修建都需经官方批准，因此一种宗教信仰或宗教支派是发展壮大还是走向衰微，全依统治者的政治需要而定。统治者还试图利用宗教维系统治，

满清王朝的历代皇帝，如同此前的蒙古统治者（元朝，1260－1368年），表现了对喇嘛教的特殊恩宠并授予其种种特权，他们认为中国以汉人为天下，而他们作为仅占人口少数的统治阶层，必须依靠西藏的宗教为自己提供精神上的支持。封建帝国的统治者在控制了宗教信仰之后，往往想操纵某一种宗教或某一派系以辖制其它的信仰，因此某一种宗教的发展，总是以其他多数宗教遭受压制和迫害为代价的。

满清王朝的旗帜在中国的长城上自由飘扬。在满清统治之下，中国的各种宗教信仰都成了政治统治的工具，成为封建帝国政治权力背后的有力支撑，但是当这些宗教变得墨守成规，不再适合时代需要之时，它们就失去了帝国的信任。

秘密社团

在强大的统治政权的威压之下，新生宗教团体往往都是以秘密活动的形式



出现，而且这些团体的宗教思想之中常常掺杂着政治目的，其目标总是定位在改变现存的统治秩序。元朝末年涌现的起义团体就利用了弥勒佛（即未来佛，期待于今世之末来光临人间）降临、太平盛世即将到来的信仰。白莲教的信徒后来发展成为红巾军，而其领袖则被视为弥勒佛的化身。弥勒佛将再次下凡人间传播改朝换代的预言，因此起义往往受到虔诚的宗教信仰的刺激和推动。更进一步说，元朝下一朝代的开国帝王朱元璋（1368-1398年在位）本人，就是自红巾军中崛起的，他之所以把自己的王朝命名为明朝，就是为了与当时广泛传播的摩尼教（明教）结盟。

抗元起义之后确立的明朝（1368-1644年）统治者，十分清楚地意识到秘密团体代表了一把有利有弊的双刃剑，因此一旦巩固了自己的统治地位，就立刻下令解散以白莲或弥勒佛的名义存在的一切秘密团体或组织。不过，在整个明朝期间，秘密社团还是展示了其势力并威胁到政府的统治秩序。例如，1420年发生了唐赛儿（生卒年不详）领导的起义，她被宣称为“佛母”；而1489年的起义团体则声称“从天下凡的弥勒佛将要统治世界”；还有罗清（1424-1527）创立的无为教，这些团体或组织全部都是以秘密社团的形式出现的，且都带有宣传太平盛世即将到来的特点。

当满洲人入主中原，成为中国的新的统治阶层之时，秘密团体与宗教势力联合起来，以恢复明朝的统治为目标，用不断的起义来反抗“蛮夷统治”——满清帝国。据说，在清朝统治期间曾发生了多达72次的暴动。第一次鸦片战争（1840-1842）以后，大多数秘密社团与宗教团体便开始把抗击的目标对准了外国侵略者和传教士，这种抗击活动在西方众所周知的大规模的义和团运动中（1898-1900）达到了极致。“义和拳”的中文含义是秘密社会组织。

除了反叛与追求太平盛世的特点之外，清朝的新兴宗教团体都具有以下共同特点。首先，大多数都信仰崇拜一个至上的神或女神，命名为弥勒佛或永生老母。其次，新兴宗教信仰中的大多数都把佛教的劫数（kalpas，时间的无穷广大）变形为关于宇宙万物生死轮回的各种学说。例如，其中有些团体宣传在燃灯佛（Dipamkara）居住的过去有一劫，释迦牟尼佛目前居住的地方现在有一劫，而弥勒佛掌管的未来还存在劫数。更具有道教特征的其他宗教派系则把这三种劫数称为三个阶段，青阳、红阳、白阳（这些颜色各自代表了宇宙力量进化的重要阶段）。第三，这些团体往往宣布，只要改信这些宗教信仰，个人就可以在劫数末期到来的大灾难中得到庇护，升入天堂的极乐世界。第四，这些宗教的创始者都被称为弥勒佛或永生老母的化身，他们下凡的目标就是救助行善者，惩罚作恶者。最后一点，新宗教学说及其实践活动实际上具有一种强烈的融合本质，崇拜佛陀释迦牟尼、老子和孔子，把他们当做重要的神灵，同时还追求佛教或道教的精神修行实践，如静心、节欲、默祷，心见——看见神或女神的幻象，采用儒教的道德规范作为本派宗教信仰的教条等。

136

1911年，满清王朝最终被孙中山（孙逸仙，1866-1925）领导的提倡共和的民族主义军队所推翻，退出了历史舞台。随后就是无尽的战乱时期：开始是军阀混战，接着就是民族主义者与共产主义者之间爆发的战争，最后是中国人抗击日本入侵者的战争。在这一时期内，一切传统的宗教信仰都经受了严峻的理性的考验，艰难挣扎以求生存。其中一些宗教团体成功地进行了复兴所必需的转变，而另一些则迅速地走向衰落，并最终从中国人的世界中消失了。

战火之中的宗教信仰

革命运动和战争摧毁了中国的经济，传统社会四分五裂。有一些最根本的问题急需得到解答：那就是为什么中国不能抵御外来势力的冲击？中国怎样才能得到振兴并与世界各国站在平等的地位上？开明的理智的知识分子把中国的弱势地位归结为中国传统的政治结构以及传统的意识形态和宗教信仰上。对他们来说，中国需要的不仅仅是新的政治体制，而且需要改变整个社会的新思想和新观念。这种探索在新文化运动中第一次结出了累累硕果，而在五四运动(1919年）中达到了顶点。五四运动中，科学和民主成为对抗“旧文化”的两个强大武器。受到这些武器以及西方的理性主义激励与启发的知识分子，如陈独秀（1879-1942)，胡适（1891-1962）和鲁迅（1881-1936）对一切传统信仰及其实践活动表示出了越来越大的敌意。他们认为，中国走向现代化与新生的道路被腐朽的封建主义及其文化体制所阻碍，如忠孝节义等行为规范。他们还认为，评判传统文化存在两种标准：是否与过去的封建王朝（反民主）的旧体系密切相关，是否属于“迷信”(反科学)。作为传统的意识形态之一的宗教，被视为无法为社会带来任何利益的东西，因此应该被抛弃，应采用新思想和新理想取而代之。

137

在已经确立下来的三种宗教中，儒教是革命势力的第一大目标。1912年共和政府在南京成立以后，就签署了法令，将儒教与道德教育分离，不再学习儒家经学，取缔公共学堂中的孔子膜拜。不过仍然努力恢复儒家知识和儒教——儒家的价值被利用来开展一种新生活运动，这是国民党的蒋介石（Chiang Kai-shek，1887-1975）在20世纪30年代所提倡的，儒家知识得到一大批现代新儒家学者的提倡和发展——儒家越来越限定在纯粹的哲学研究和历史知识的领域内。佛教在20世纪20年代和30年代曾有过一段光明而短暂的辉煌时期，一批著名僧侣哲学家致力于探索佛教学说的现代价值，佛教开始朝着为人民和社会带来物质利益的普遍信仰的方向发展。而道教却走上了一条不太相同的道路。面对急剧变化的社会，道士们开始注意到自我保护以及宣扬信条时所处的劣势。1912年中央道教会在北京白云观成立，作为全真道教的国家组织；而第六十二代天师则试图在上海成立正一道的国家组织。但是这些措施并没能挽救佛教和道教的衰落，1928年国民政府签署法令，或查封或拆除了关帝庙（关羽，220-265,三国时期的一位将军，身后被神化)、岳飞祠（岳飞，宋朝的一位将军，身后被神化)、土地神庙、灶王庙、龙王庙及各种女神和其他神庙，大多数都被用作了学校、政府机关和军营。

138

恢复活力的宗教

相对来说，普通百姓的信仰几乎没有受到在社会上流中占据主导地位的理性主义和无神论的影响，因此20世纪上半期，秘密团体和民间宗教在农村地区和城市仍然继续繁荣。在清朝时期已经建立的新宗教之中，一些宗教，如真空道与国民政府结成了联盟；而其他的，如一贯道则与日本侵略者站在了一起；同时还有其他的宗教，如红枪会最终则与共产党结合了。对于多数人来说，他们既非秘密社团的成员，也不是三大宗教的信徒，社区的信仰仪式只是他们日常生活的一部分，这保持了几个世纪大部分没有改变，无论政府或宗教的势力



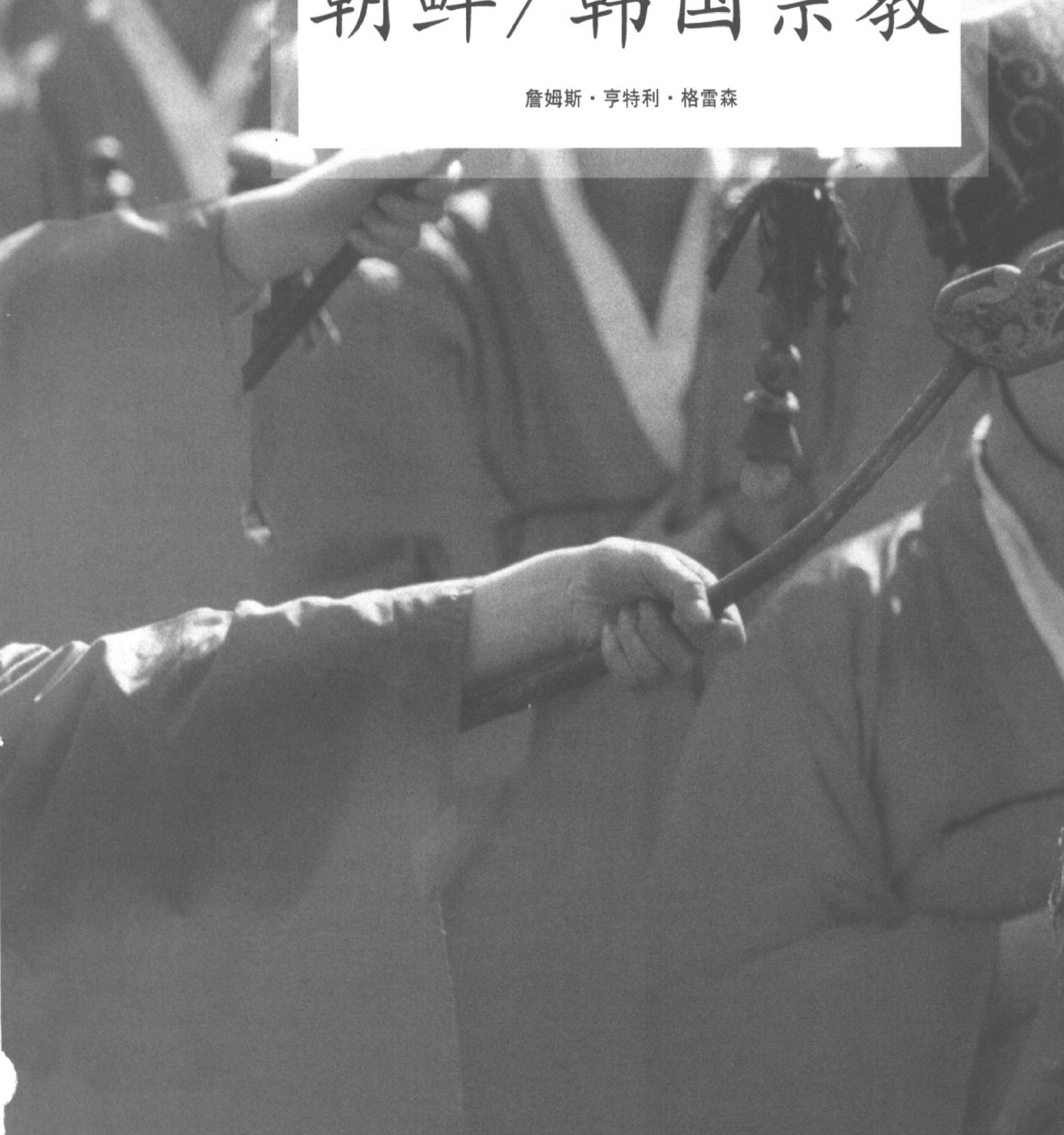
如何。这种状况在20世纪50年代发生了彻底的转变，共产党夺取政权后取缔了一切迷信活动和与国民党政府或其他任何反对党有关系的几乎所有社团。

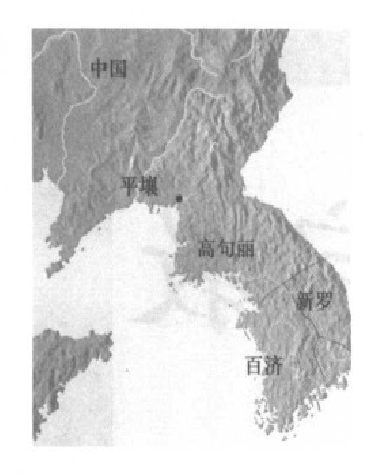
革命领袖孙中山(1867–1925)和官员们一道视察明孝陵。孙中山领导了反抗满清王朝统治的起义，经过几年的流亡生活之后，他在1912年成为中华民国的第一任总统。



朝鲜/韩国宗教

詹姆斯·亨特利·格雷森



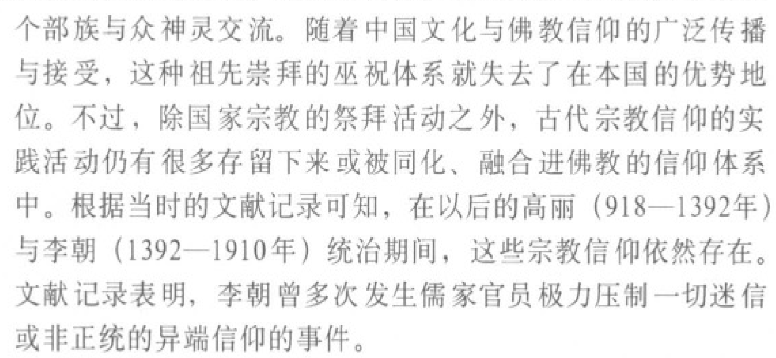


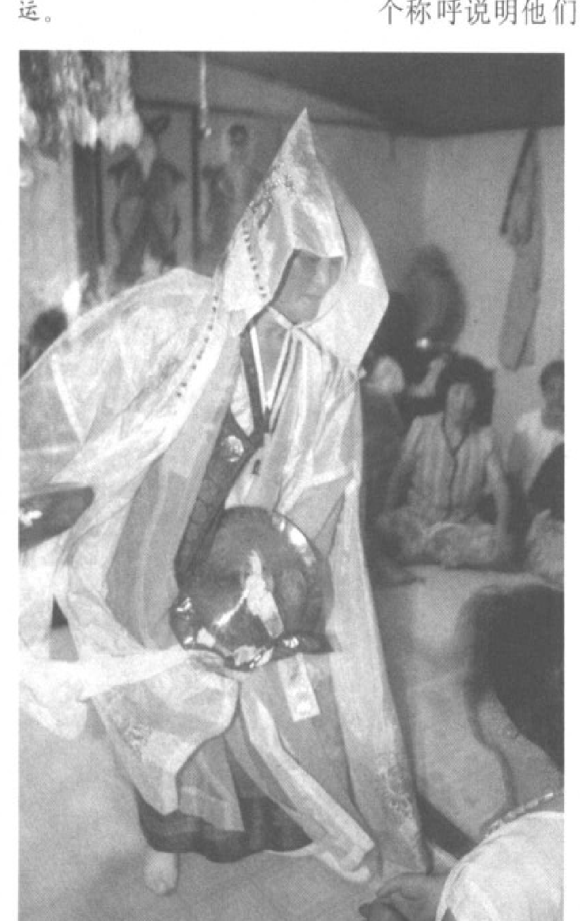
朝鲜/韩国宗教

深深地植根于本民族的古代社会历史之中的朝鲜原始宗教信仰，经常被人们错误地说成是“萨满教”。毋庸置疑，萨满教的确是构成朝鲜本土宗教信仰实践的一个十分重要的特色部分，但是它并不能囊括朝鲜人的全部信仰。例如属于一个民族的风俗习惯范畴的宗教性实践活动的其它民间信仰，迄今为止尚无名称。进入20世纪以来，韩国学者已经为此造出了新词，如Musok（萨满化的习俗）或musok-kyo（萨满化习俗的宗教），但是信奉此种宗教学说的人们在实际提及自己的信仰之时仍然没有使用韩语名称。

部族的祖先

在公元4世纪佛教传入朝鲜之前，朝鲜人崇拜与农业生产密切相关的各种神灵，而且已经形成了一个相当完备的部族祖先崇拜的体系。在朝鲜族的创始神话中，就存在创建古朝鲜的始祖从天堂降临群山之巅的传说[①]。每个部族都有自己奉为神圣并称之为神邑（sodo）的园林，本部族的萨满巫师就居住在神域中，代表部族成员与天界诸神灵交流祈福。新罗王国（自5世纪到927年）的统治者起初就是由各部族首领轮流担任，这些首领被称为ch'ach'a'ung，表明他们其实是地位崇高的巫师，或用汉语来说就是檀君（ch'ŏn-gun，天堂的王子），这个称呼说明他们都自称是天神的后裔。因此古代的萨满巫师都要代表国家或某


个部族与众神灵交流。随着中国文化与佛教信仰的广泛传播与接受，这种祖先崇拜的巫祝体系就失去了在本国的优势地位。不过，除国家宗教的祭拜活动之外，古代宗教信仰的实践活动仍有很多存留下来或被同化、融合进佛教的信仰体系中。根据当时的文献记录可知，在以后的高丽（918—1392年）与李朝（1392—1910年）统治期间，这些宗教信仰依然存在。文献记录表明，李朝曾多次发生儒家官员极力压制一切迷信或非正统的异端信仰的事件。



一位现代巫堂（女性萨满巫师）正在举行“古特”（kut）宗教仪式。韩国大约活动着一万名职业萨满，大多数是女性。萨满的核心工作就是治疗疾病和在人类与神灵的世界之间进行调停斡旋。很多巫堂现在为旅游贸易表演宗教仪式和测算命运。

萨满宗教仪式

当代韩国的民间宗教信仰由两大部分构成，萨满神教一派和非萨满神教支系。人们崇拜或抚慰形形色色的神灵，其范围十分广泛，包括天堂的统治者，被称为天神（尊贵的天）；浩淼宇宙中五大方向（包括中央）的各位主宰者；山神；统治海洋之神龙王；形形色色的自然神与农业神；家庭

① 关于朝鲜民族起源的神话，有多种版本流传，其大意是天神桓因之子桓雄要求下降人间，获得恩准。桓雄降临白头山（或太白山）的神檀树下，与此同时一头熊经过刻苦修行，化成美貌少女。桓雄与少女结合，生下朝鲜人的始祖檀君桓俭。另据《韩国宗教史》（金得榥著，柳雪峰译，社会科学文献出版社，1992年第1版），桓因、桓雄均为部族国家的檀君即巫师、巫祝，桓雄统一了周围的几个部族。其子檀君神人桓俭乃是古朝鲜的始祖，在他统治时期，国力昌盛，各部族纷纷归附。——译注

中的神灵（包括宅神、灶神和厕神）；还有专职神灵，如掌管天花的神以及专司生育之祖母神；祖先的魂灵；还有众多无名的、不安宁的神灵。



巫堂们在济州岛为海洋的主宰者龙王举行仪式，代一位信徒恳求龙王赐福。当地人认为，龙王是一位威力无边而又十分仁慈的神。据说供奉的食品可以安抚那些“饥饿的”神灵。

尽管萨满巫师既有被称为满辛（paksu）的男性，也有被称巫堂（mudang）的女性，实际上大部分萨满是女性。在举行古特仪式期间，韩国的萨满巫师身穿与其性别相反的服装，随后熟悉的神灵进入他们体内，并通过他们发言。萨满的主要作用是治病、为个人或家庭乞求祝福或恩惠、举行葬礼，将死者的灵魂引领至另一个世界。他们的基本工作是精神治疗。其它仪式则由临时选举的主持者，即著名的谛观（chegwan）举行；这些人通常是普通村民，每年村里举行宗教仪式时都要定期选举，据说举行这种仪式的目的是与创建本村庄的祖先或本村的守护神交流。另外，家庭仪式，包括祭祖仪式均由家庭成员举行。祭祀祖先的仪式有许多不同类型，如原始的、非萨满性质的仪式，萨满性质的仪式（ogu-gut）和儒家的祭祖仪式帝沙（chesa）等。其中帝沙是专用于祭祀王室祖先的特殊仪式，同时也是祭祀孔子及其主要弟子的仪式。敬畏崇拜祖先的灵魂已成为韩国文化中相当重要的因素，甚至有专门的佛教与基督教祭祖仪式（ch'udo yebae）。

其他影响

多年来，韩国的民间宗教信仰大部分已经融入了世界性的宗教之中。在韩国，几乎每座寺庙的大殿之中都设有一个供奉山神的神龛，而这位山神并非地方性的小神，乃是一切山川的主宰。山神同时也是第一个朝鲜王国李朝的始祖檀君神人（Tan'gun）所具有的一种身份[①]。有时这样的神龛供奉极星神灵（Ch'ilsŏng，七星神，或Samsŏng，三星神）。还有一种反向融合的方式，即本地信仰吸收了某种世界性宗教（如佛教）的外部形式。例如汉城最重要的萨满神殿（Kuksa-dang）就是由很多“庙宇”构成，也完全具备佛教寺庙所需的一切用品，但是此处举行的却是萨满性质的宗教仪式。

① 据朝鲜史书《三国遗事》记载，檀君桓俭在立国1500年后，移居名为藏唐的神邑，后隐居入山，成为山神。——译注

朝鲜/韩国的基督教

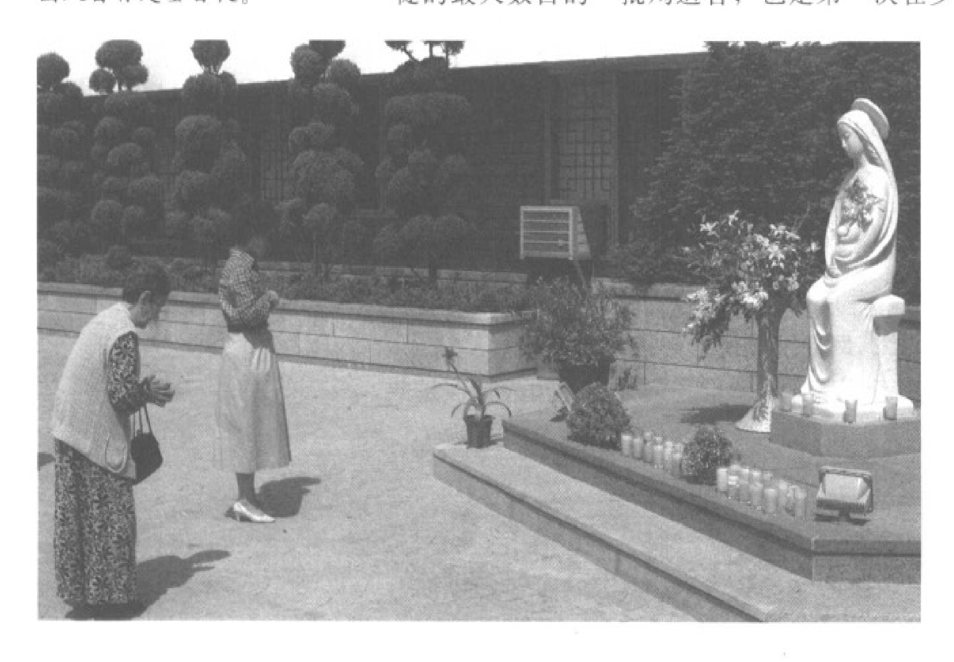


尽管自17世纪起，朝鲜的儒家学者就已通过中国的耶稣会传教士的作品而得知基督教信仰的存在，不过直到18世纪末为止，朝鲜本土仍无人皈依基督教。18世纪后半期，年轻的儒家学者们在关于道德伦理及灵魂精神的问题上一直苦苦挣扎，他们阅读了耶稣会的宣传册子，于是选派一名代表前往北京，此人就在北京接受了洗礼。回到朝鲜以后，他就开始在友人当中宣讲基督教的福音。而在他皈依基督教以后十年之内，朝鲜就已经有了几千名信徒。

天主教传教团的到来

到达朝鲜的第一位传教士是中国牧师周文谟（Chou Wên-mu）（1752-1801）神父，时间是1795年。中国的罗马天主教会禁止信徒参加祭祖仪式，认为这是偶像崇拜，朝鲜的天主教徒也拒绝祭祖。但是儒家认为，祭祖仪式乃孝行的外在标志，也是儒家的首要美德，因此朝鲜官府便以破坏社会道德为由开始迫害天主教社团。从1801年到1871年，殉教的信徒成千上万，其中包括1836年来到朝鲜的多位法国神父。这种迫害产生了三种后果。第一，最早改信天主教的上层社会成员或是逃向朝鲜东部，藏身于深山老林地区，或是被剥夺了原有的阶级地位，沦为社会的最底层，以售卖廉价的家用陶器为生。第二，这些受过良好教育的天主教徒在社会下层人民当中传播天主教的教义，表现了他们对未来的希望、尊严及承受苦难的毅力。第三，迫害行动极为残酷，以致教会形成了一种“隔都”心理，直到20世纪60年代才打破这种界限，重获自由。60年代以后，天主教会迅速成长，不仅表现出对传播福音的狂热态度，同时还积极地参与社会政治生活，进行富有前瞻性的评论，反映了教会一直以来所具有的社会意识。1984年，教皇约翰·保罗二世（Pope John Paul II）访问韩国，参加了教会的200周年纪念并把19世纪的103位殉道者封为圣徒，这是被奉为圣徒的最大数目的一批殉道者，也是第一次在罗马之外的地方举行这样的仪式。

汉城的天主教徒向圣母玛利亚表示崇敬。18世纪后期，第一批天主教传教士到达朝鲜半岛，到19世纪60年代为止，朝鲜已经有了1.75万名信奉罗马天主教的教徒。19世纪60年代，新教传教士首次到达朝鲜，其中以卫理会和长老会的传教活动最为成功。目前有25%左右的韩国人自称是基督徒。



新教的传播

1882年，生活在中国满洲里地区的一位苏格兰传教士约翰·罗斯（John Ross，1842—1915）用本地的文字系统（Han’gŭl）把《新约全书》译成了朝鲜语。这次翻译工作使新教得以传遍整个朝鲜北部及满洲里的社区。与来自罗马的天主教一样，新教最初也是由朝鲜人自己传播的。1884年首批新教传教士来到朝鲜，其中大部分是美国长老会和卫理

会成员，他们先是在医院和学校中开展慈善工作并传播福音。当时李朝正处于腐朽没落之时，基督教的新教以其道德观念、对教育的重视和期冀为个人和国家提供救赎的希望，大大吸引了来自社会上层的年轻成员。1910年日本吞并朝鲜时，基督徒是构成民族主义运动的极为突出的一部分力量。与世界其它地区不同，朝鲜基督教从未与西方的帝国主义势力勾结在一起。而1919年签署要求脱离日本的《独立宣言》的人士之中，半数为基督徒。新教与朝鲜文化发生融合是从20世纪20年代开始的，1930年成立独立的朝鲜卫理教会时，就采纳了朝鲜的教义纲领（Korean Creed)，后来美国的教会也将其列为可供选择的纲领之一。考虑到对逝去亲属的情感，朝鲜的基督徒也开始举行祭祖仪式(ch'udo yebae)，以感谢祖先赐予生命。

迫害和复兴

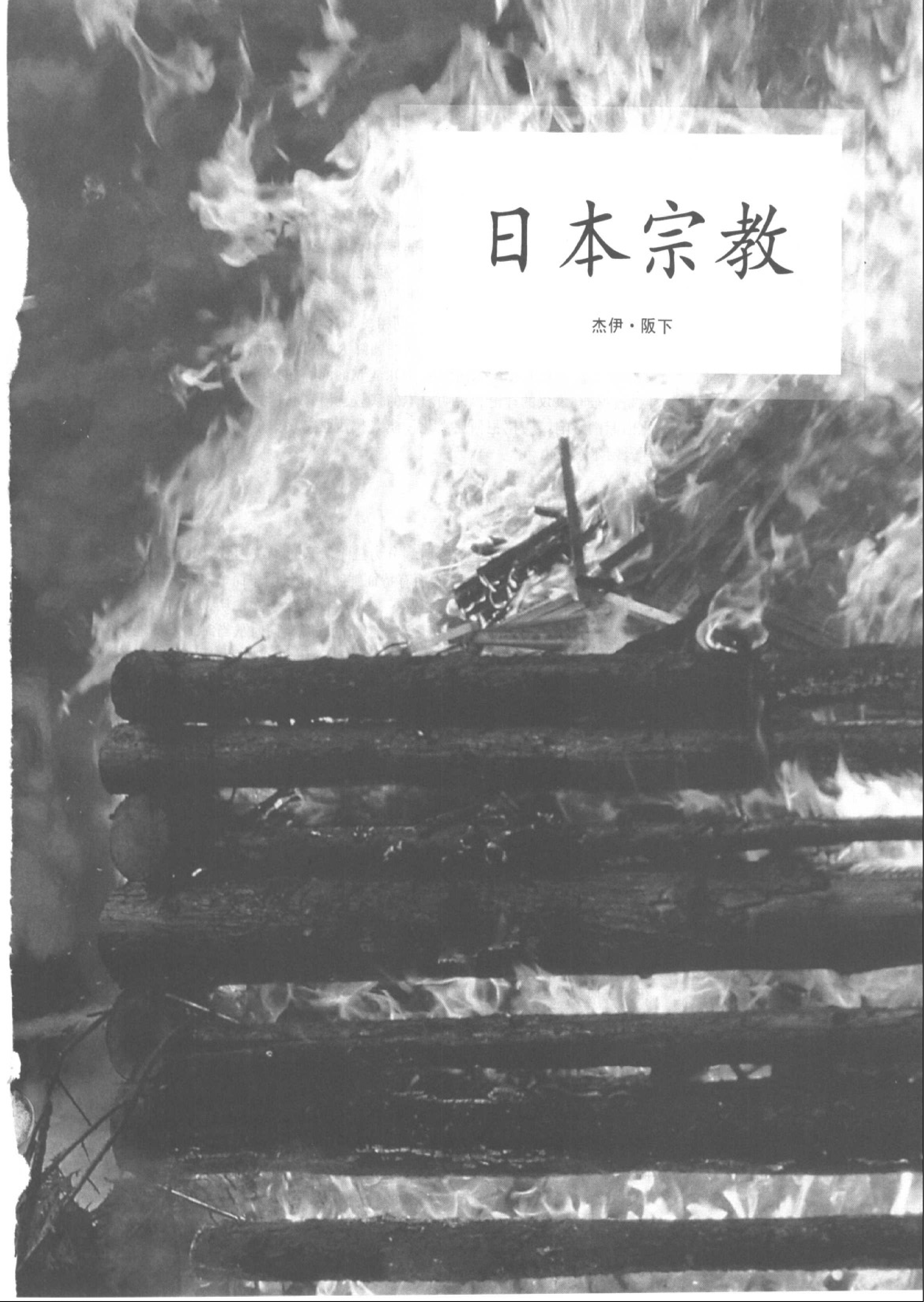
与朝鲜的天主教徒一样，新教徒也有殉道者。20世纪30年代后期和40年代初期，日本殖民主义政府要求人们必须参加神道教的神社祭拜。由于新教徒们拒绝参加偶像崇拜的仪式，成千上万的人遭受了残酷的折磨与迫害，为此至少造成50人死亡。第二次世界大战以后，朝鲜分裂为共产党统治区和非共产党统治区。20世纪60年代，韩国迅速走向城市化与工业化，教会不但迅速地得以在城市工人中间成长，同时还在受过良好教育的上层社会中快速发展。在30年的时间里，不仅新教徒的人数和宗派名目大大增加，产生了一些堪称全球最大规模的宗教集会，同时还在呼唤社会平等及要求建立更具代表性的民主体系的社团，并在其中起到领导作用。目前大韩民国（南朝鲜）全部人口中有四分之一是基督徒，其中有两百多万天主教徒，500万长老会会员和200万卫理会成员。虽然北朝鲜在1945年以前乃是传统上的新教传播的核心地区，但是目前我们实际上对该地的基督教信仰一无所知。

新教的影响

新教对韩国的宗教文化形成了巨大冲击，留下了深刻影响。新教的发展为20世纪60年代天主教打破精神上的“隔都”提供了范例；与此同时，新教作为佛教的竞争力量存在，也刺激了佛教的复兴，因为经过长达几个世纪的压制与迫害之后，至19世纪末佛教声势已经十分衰弱。新教传播福音的成功，对民间社团和学生团体的利用，赞歌的优美旋律以及新教的其它外在特征，都为佛教在20世纪的复兴提供了一种经验模式。新教思想对新兴宗教团体的影响，也同样广泛而深入。第一个现代的融合性的朝鲜宗教，20世纪20年代出现的天道教(Ch'ŏndo-gyo）就借用了新教的宗教建筑模式及其礼拜仪式的风格。新宗教中的大多数，如统一教会（the Unification Church）[①]（见308页），从学术观点的角度来看——只不过是采用基督教的外在形式包装起来的传统的韩国民间信仰而已。

① 其正式名称是“世界基督教统一神灵协会”(The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity)，建于1954年。——译注



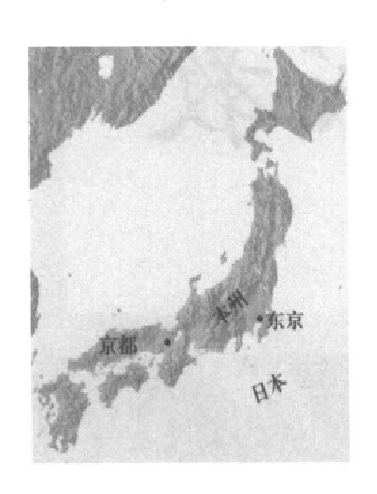


日本宗教

杰伊·阪下

152

早期的证据及其问题



关于日本史前的宗教信仰和实践活动，我们几乎一无所知。在很多领域内至今仍存争论，其中包括日本人来自何方，语言是如何形成的，与阿伊努人（Ainu，曾一度占据本州岛的大部分的民族，见地图，但是自公元前300年起被驱逐到了东部和北部）的文化关系等。例如，作为日本宗教特征的重要的日语单词Kami一词，似乎与阿伊努语的Kamui一词相关，意思是“神灵”或“神祇”。然而绝大多数的日本人的外貌特征与现代的朝鲜人更相似，而不像属于高加索人种的阿伊努人。文化人类学家冈正生（Oka Masao）在1933年提出了一种颇具影响但是也很有争议的理论，说明日本的宗教、语言和社会结构受到了五种重要文化因素的影响：美拉尼西亚文化、澳大拉西亚文化、东北亚文化、东南亚文化以及阿尔泰文化。

日本史前的三个时期

考古学家把日本的史前时期划分为三个阶段。绳纹时代（Jômon，公元前6000年－前300年），以其陶器表面有特征鲜明的绳纹图案而命名，这个时代以狩猎和采集为特征。绳纹时代的物品，如大石棒和代表女性阴部的陶像（dogû，道具），都表明了宗教信仰与丰产繁殖之间的联系，同时从当时的墓葬地所发现的人类遗骸，往往肢体蜷曲，不禁令人想起胎儿的姿势。当时以胚胎在母体中的姿势埋葬死者，大概是为了保证死者可以投胎再生，或是减少他们纠缠生者的可能性。从尸骨中还可看出，死者当时曾经拔过牙，大概是为举行启蒙或青春期的仪式。

弥生时代（Yayoi，公元前300年－公元300年），以在东京区[①]发掘的这个时期的陶器表面的绳纹命名，其时代特征就是稻米栽培技术的产生以及金属的输入，如从亚洲大陆输入了青铜和铁制品。尽管可能早在公元前一千纪就已经开始培育稻米，但是弥生时代人们已经开始越来越重视与稻米生长及丰收相关的宗教仪式。弥生时代的丧葬习俗也与前代有所不同，当时已将死者安葬在大型的瓮或石棺（一种像柜子的埋葬容器）、木棺和坛子之中。其中把死者安葬在坛子里的习俗源自于朝鲜。当时已出现将各式工具及其附属品随同死者一同埋葬的现象，不过这些物品与尸体合葬的现象所隐含之意及其功能的问题仍需进一步思考。占卜所用被烧过的骨头、贝壳饰物、神圣的玉石和铜铃等证据都表明，在弥生时代就已存在萨满巫师和通神的中介者。事实上，在少量载有日本史前记录的书籍中，有部书曾提到过一位萨满。魏朝时期中国的编年史书（220－265年）记述的隐居邪马台国（Yamatai或Yamai）的卑弥呼（Himiko，或Pimiko）女王就是一位萨满巫师，她居于一座防卫森严的宫殿中发号施令，她所得之神谕信息专由其兄予以传达和解释说明。

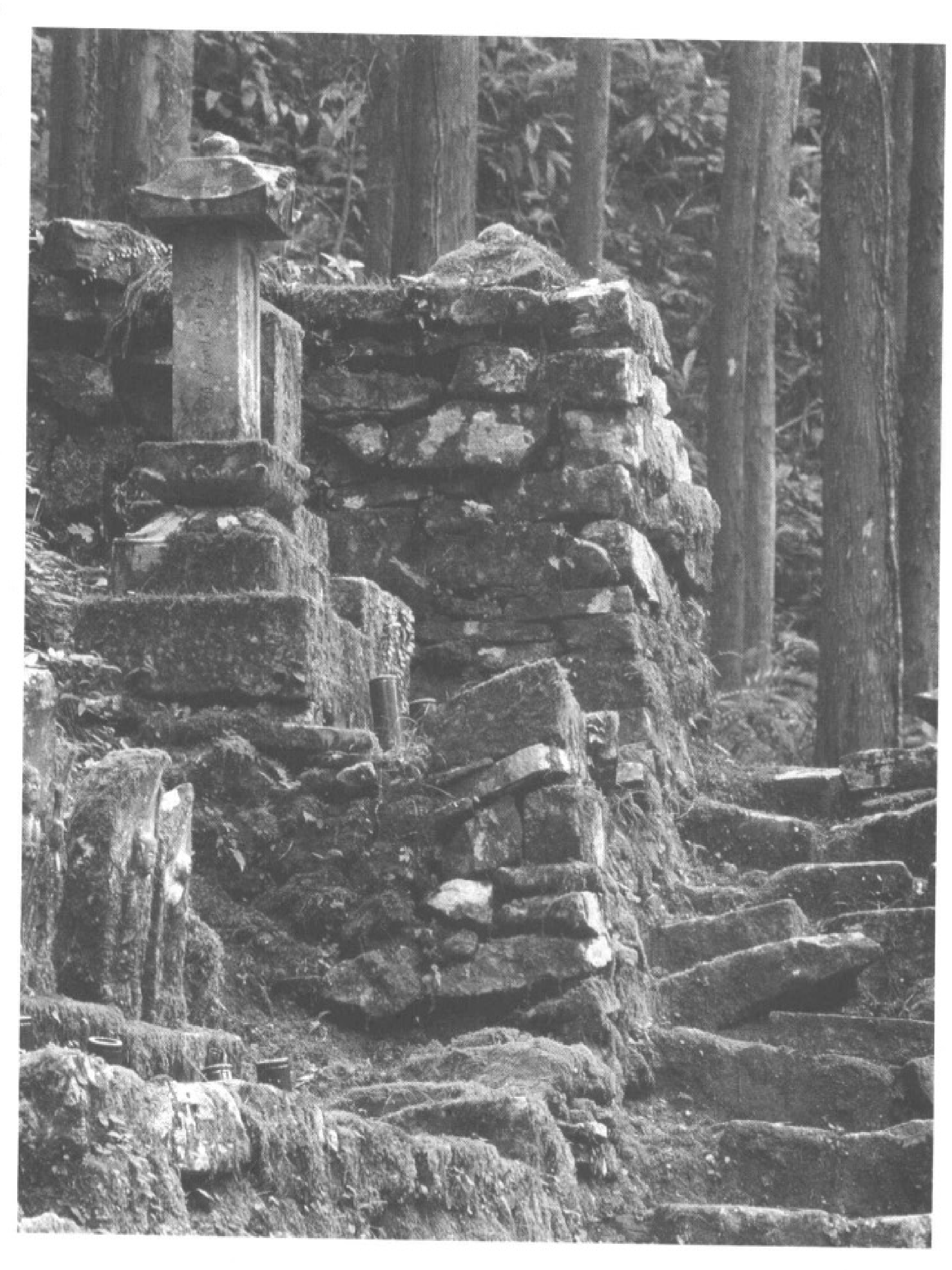
153

日本史前的第三个时期称为古坟时代（公元300－645年），其名来自这一时期所建造的大型土筑墓穴或陵墓。规模最庞大且最为豪华精美的陵墓均为统治阶级所修建，其中一些陵墓竟占据了方圆几公顷或几英亩的土地。这个时代的特色之一，就是在墓穴之中或陵墓四周排列着很多也称为埴轮的小陶像的（古

坟时代的陪葬品，素陶)。作为陪葬品的埴轮所代表之物有人、兽类和手工制品等，似乎都是为了让死者下次投生再世时所用。大型陵墓建筑和随葬品的出现说明，当时正在形成存在贵族阶层、农民和手工业者的社会体制。考古学家已经从一些墓穴之中出土了石船，这也说明古坟时代的人们可能已经相信死者的灵魂要运到另一个地方。在庄严的圣地附属建筑中发现的石马可以表明，神乘马而来的信仰在古坟时代便已经盛行。帝国权威的三大象征——剑、玉和镜——也可以追溯到这个时代，因为从死者的殉葬品中就已经发现了这三种物品的石雕像。

日本的宗教信仰在史前时期并非一种统一的体系。据学者们推测，在这一时期亚洲大陆、南太平洋地区和其它地区的很多种族群体已开始移民日本，同时带来了各具特色的多种风俗习惯。古坟时代随着日本与朝鲜、中国等地区联系的增多，佛教、儒教、道教的信仰和仪式也因之传入了日本。日本的宗教实践中存在阿伊努人、朝鲜、中国和其他的几种信仰模式，也说明日本的宗教信仰的来源绝非单一。甚至从史前时代开始，不同民族、不同文化潮流之间就已出现了相互融合、相互影响的现象——这种融汇过程持续进行，最终形成了富有日本本土特色的宗教信仰与实践活动。交融乃是日本宗教的核心主题之一。正因为如此，尽管日本佛教作为佛教中的一部分在上文已经论述过(见102-109页)，但本文将再次提及，因为我们根本无法将佛教与日本宗教信仰的发展过程割裂开来。

日本熊野市 (Kumano) 地藏 (Jizo) 的祭坛。地藏是一个菩萨 (得道证悟之人)，据说可以帮助儿童，特别是夭亡的婴儿和流产的胎儿。其祭坛和塑像均被置于墓地中，父母们向其奉献祭品，以保证他们死去的孩子可以更好地投胎转世。



佛教传入

佛教在552年 (据一部产生于8世纪的关于日本国及天皇的半神话性质的史书《日本书纪》[Nihongi]记载，见102页) 或538年 (据作于8世纪期间的最古老的圣德大师传《上宫圣德法王帝说》记载) 正式传入日本。但是在此之前，佛教就已随前来日本定居的汉人和朝鲜人传入当地社会。佛教正式被介绍传入日本时，正值朝鲜三

国鼎立纷争之时，即新罗、百济和高丽（见110页）三国时期。百济王欲与日本天皇[①]结盟以争取支持，于是派人前来赠送天皇佛像一尊，佛经及伽蓝（举行庆典时的装饰物）若干作为礼物，还随附书信一封解释说，此尊佛像代表一种威力很大的新宗教，可保佑天皇获得物质与精神上的双重效益。佛教并没有被立刻接受，相反却受到来自物部（Mononobe）家族的坚决抵制。物部家族在帝国宫廷颇有影响，他们既反对佛教也憎恶百济，因此坚决维护本土宗教信仰。得利于6世纪和7世纪期间在大和（日本国的古代名称）宫廷颇有权势的苏我（Soga）家族的支持，佛教才得以克服重重阻碍。物部与苏我两大家族明争暗斗，争夺帝国朝廷的统治权，双方均祈求自己所维护的宗教神灵的佑助。赞成佛教的苏我家族大获全胜，在大和朝廷的许可下尝试敬拜佛像。苏我家族的胜利似乎表明新宗教已取得胜利。然而，这次尝试似乎招致了灾难，当地爆发了瘟疫，并被解释为惹怒了本地神灵所致。反对佛教的集团征得朝廷同意，将佛像抛入了沟渠中。

155 山形县（Yamagata）羽黑山（Haguro）附近寺院中的一位现代佛教修验道僧侣正在履行每日例行仪式。修验道是日本佛教特有的一个以大山崇拜为核心的严苛的禁欲苦修派。此派的内家名士即著名的山伏（yamabushi）[①]。羽黑山的修验道僧团创建于1400年之前。

① 修验道的修行者。因在山中苦修，故名。——译注

① 据《日本书纪》记载，为钦明天皇十三年十月。但据《改正纪年》来看则应该是钦明天皇七年(公元538年)，《上宫圣德法王帝说》以钦明天皇戊午年十月为佛教之物的最初奉献。——译注



然而，随着出自苏我家族的尊崇佛教的天皇（用明[Yômei]，585-587年在位）即位，佛教的种子又开始在日本撒播。佛教一跃而上，被擢升为日本国最重要的宗教，此后这个地位维持了1200年之久。苏我家族还积极拥护帝国的圣德太子（574-622），据说圣德曾成立强大的中央政府，编修日本的第一部宪法[①]。他扶持佛教，对其在日本形成蒸蒸日上的繁荣局面起到了重要作用，被视为日本的“佛教之父”。中国文化也得到了圣德太子的重视与敬仰，他派遣学者、官员和佛教法师前往中国，以便于学习吸收中国文化的精髓。不过与此同时，他也认可日本本土信仰的价值，于607年表明了崇拜本地神道教神灵的重要性。

中国宗教的影响

尽管儒教和道教并未正式形成独立的组织机构体系，但是二者却对日本的宗教文化产生了深刻影响。对于儒道两种思想体系何时传入日本这一点，我们不甚明了，不过有人认为，在公元6世纪包括汉字、艺术风格和建筑样式以及政府管理模式等在内的中国文化中的其它因素传入日本境内之时，儒道二教就已出现在日本社会中了。

此时，对政府体制改革的模式的关注，已从朝鲜王国转移到中国王朝，而儒家对改革后的日本国家体制的宗教与道德基础的形成，具有明显影响。儒家与其说是一种宗教信仰，不如说是一种道德哲学。其重要主旨就是协调个人对和平、幸福生活的渴望与国家的统治方式之间的关系，希望依靠某种方式可以创造实现和平幸福愿望的适合境况。儒家思想渗透在很多重要的官方文件中，并且显然在很多方面为大化革新（645年）提供了灵感源泉，尤其是农业土地国有化及人民直接隶属天皇的土地改革。而道教对日本社会影响最深刻的方面，则是民间流行的宗教信仰。不过在日本设立道教国家组织之前，其国内已有了类似机制，如奈良时代（见161页）称为“阴阳寮”(Onmyôryô）的占卜机构。道教对日本宗教产生的影响既非直接也不明显，但道教的很多教条与实践活动渗入其中，促进了日本宗教的逐渐成型。现代日本宗教中的一些信仰观念，如预测和占卜之法，占星术和天文历法（对自然及时间的阐释），良辰吉日与凶兆之时及方位的思想等，均可追溯到道教。

神道教

学者们已经提到过，“Shintô”（神道）一词是佛教传入日本之后才产生的，目的是将本土宗教信仰与外来的新宗教区别开来。实际上，《日本书纪》中就已第一次使用了这个词。在佛教传入之前，日本本土的宗教实质就是当地信仰。它以敬畏、崇拜Kami（神）为核心。Kami指神圣的、纯洁的、有威力的事物。这个神不但可以指神圣文献中提到的神灵，还可指人、动物、树木、植物、岩石、山脉和海洋——甚至可以是任何令人难忘、激发畏惧感或显示生命力的事物。在建造木质神社、举行固定仪式之前，人们其实就在天然环境中选择某个地点举行仪式敬拜、祭祀神灵[②]。神道教的信仰与实践活动之所以越来越正规，部分原因是对佛教和中国文化传入所做出的反应。实际上，神道与佛教之间的交往与互动关系一直是日本宗教的发展之基。

奈良时代

位于本州南部的奈良是按照中国唐朝都城长安的样式建造的，是日本第一个较为长久的都城，也是国家的宗教、政治和文化中心。奈良时代（710—784/794）是日本学习中国文化做出的最高成就的代表。

奈良时代的佛教和神道教

奈良时代，中国的六个佛教宗派相继传入日本——成实宗、俱舍宗、律宗、

① 圣德太子《十七条宪法》前三条为：以和为贵、笃敬三宝、承诏必谨。——译注
② 最初祭祀往往是在野外选择一处洁净场所，周围种植常青树，称为“神篱”，有时也会安置岩石充当神座，称为“盘镜”。后来才逐渐演化产生固定的房屋、神殿等，统称“神社”。——译注

三论宗、法相宗和华严宗——并得到了天皇政府的支持。成实宗、俱舍宗和律宗是小乘部派学说，而三论宗、 法相宗和华严宗则属于大乘佛教。这六个宗派代表了佛教学说的所有重要的流行思潮，僧侣及学者往往都接受了一种以上的学派教义。后来奈良六宗之所以被视为狭隘的、学术性及与不问世事的僧院学说，是因为其中大部分都是与僧侣和统治阶级上层相联系。但是，它们却是日本佛教将来发展的重要的知识源泉和宗教基础。奈良六宗之中，尚有三个学派留存至今（法相宗、华严宗和律宗）。

741年，圣武天皇（Shômu，724－749年在位）下令修建一批国家供养的体系完备的官寺：国分寺（kokubunji）和国分尼寺（kokubuniji），僧尼专门以精神修行实践为国乞求神灵祝福并佑护国家的平安。东大寺负责管理僧尼寺院，它是天皇下令于745年修建的寺院，其中设有供奉大佛（Daibutsu）的大佛殿。东大寺成为国分寺体系的地域与管理的中心，也成为国家的宗教中心。尽管奈良政府大力提升佛教，但是根据著名的律令（ritsuryô）体系及管理和处罚规定，国家仍然严格控制着僧尼的地位。

尽管佛教在贵族阶层之中迅速传播，并因政府支持而产生了巨大影响，但是神道教仍然在天皇政权合法化及宣扬本民族的神话传说中起着重要作用。如奈良时代编纂的《古事记》(Kojiki)（712年）和《日本书纪》（720年）之中，不仅包括很多关于神话传说的文献，还包括皇室家族的编年史。这两部史书是在天武天皇（673-686年在位）的授意下编辑的，天皇力图将皇室家族的起源上升到神灵的高度。因此这些文献用途十分广泛，既解释了日本统治家族的血缘系统，又将日本民族及其人民提升到神的后代的精神高度。这种思想有助于民族意识形态的形成。这些文献揭示了皇室家族（以天照大御神[Amaterasu]为



157 位于日本奈良市的东大寺（Tôdaiji）的建筑——大佛殿。大佛殿曾被一场灾难性的大火烧毁，于1709年重修，此殿高48米（157英尺），宽58米（187英尺）；尽管如今的大殿比原来的规模小三分之一，但仍然属于世界上最大的木质建筑。大殿中端坐的大佛是世界上最大的镀金佛像，为高15米（50英尺）多的青铜铸像。

代表）和以苇原中国/高天原（Izumo，出云）为据点的反对家族(天照大御神的弟弟、风暴之神素戋呜尊[1][Susano-o]为代表)之间的一次冲突，最终战争以皇族的胜利而告结束。《古事记》和《日本书纪》中的很多故事，都提到过一个以暴力和死亡为特征的世界，不过日本神话的一个明显特征就是避免进行道德判断和训诫。一种行为是被接受还是遭抵制往往视具体情况而定，而不是以固定的道德或伦理规范来决定。

奈良时代的中国宗教与大众信仰

奈良政府是仿照中国模式而设立的。阴阳寮就是以中国的官僚政治体制为模板设立，是公元8世纪时采用的将道教实践融入日本政府管理体系的官方手段。儒教也对奈良政府体系的发展产生了影响。奈良之前，圣德太子所制定的《十七条宪法》(604年）作为宫廷官员的一套指导方针，其中虽然也蕴含了佛教与神道思想，但是其最重要的因素却是儒家政治与伦理道德思想的启发。702年制定的《大宝法典》(Taihô Code) 大概是日本的第一部书面律法，它为日本的政治策略、行政管理和司法审判等体系提供了参考构架。而从这部重要的法典中，也可判断儒家思想的影响。宪法与法典均对奈良政府的组织形式产生过影响。

苦修者、治病方士和其他民间宗教人物均将佛教、道教和神道教的很多方面结合进自己的实践活动之中。奈良时代，这些圣人开始在大山中组织宗教团体，公然向佛教宗派提出挑战。山脉往往被视为遥远偏僻、不易接近和充满危险之地，寄居着很多包括死者的灵魂在内的精灵与鬼魂，因此深山老林十分适合开展宗教活动。通过严格的苦修，人们就可在此获得神秘的魔力。这种思想传统的部分内容，后来就构成了以苦行和在神圣的山林中虔诚修道为鲜明特色的修验道组织。传说中创建修验道的高人役行者 (En-no gyôja) 就被认为是理想的苦行者，他是无数的神秘奇迹与传奇故事的中心人物，据说其精神力量可以胜过神力与魔鬼之力。

虽然支持神道教的人们最初抵制佛教，但不久佛教即在奈良时代得到官方的支持。不过，腐化堕落与日益增长的世俗化却成为奈良时代后半期的佛教的特征。如佛教僧道镜（Dôkyô）曾力图以其对圣德皇后的影响而谋取王位。这种对朝政的干涉，导致桓武天皇于784年[2]将都城从奈良迁到平安京（见102-103页）。

平安时代

158

桓武天皇（781-806年）将都城从奈良迁到了现在的京都（当时称为平安京)，从此进入了平安时代（794-1185年)。迁都的原因可能是希望结束最近接连而至的灾祸，也可能是天皇已对奈良都城权势很大的佛教寺院数量的不断增加有所警惕。

① 日本古代神话中出云系神统的祖神，天照大御神之弟。性格粗暴，是日本的风暴之神。——译注
② 据下文，应该是794年。——译注

平安时代的佛教和神道教

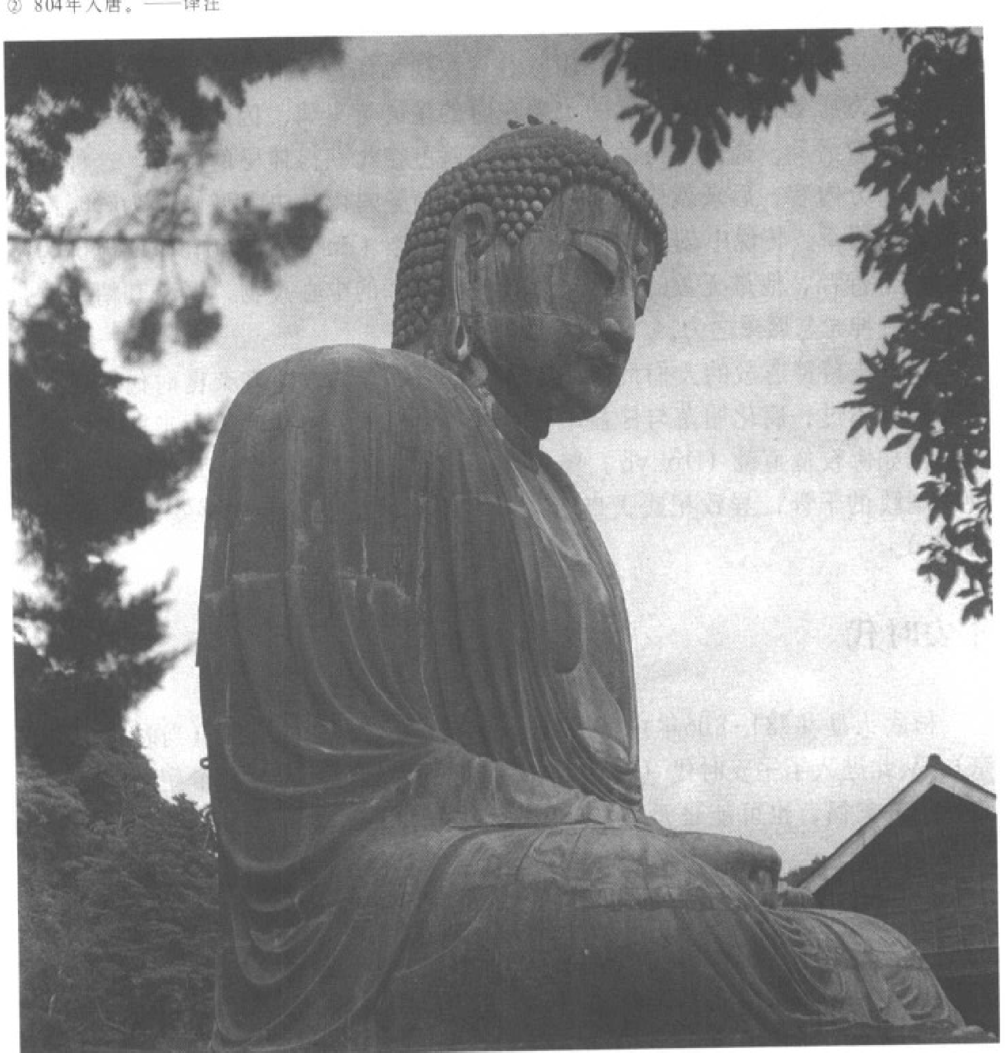
平安时代崛起了两大颇具影响的佛教宗派真言宗和天台宗，这两个宗派将日本佛教从贵族供养的信仰变成了吸引广大民众的宗教。空海首创日本佛教真言宗，谥号弘法大师（Kôbô Daishi）。真言宗佛教的核心，就是修行使众生在现世即可证得悟果或肉身成佛的密行。804年空海前往中国研习修行真言宗奥义，日本的真言宗就是以他修习所得的知识为基础发展起来的。真言宗奉大日佛（Dainichi，梵文Mahavairochana）为本尊神圣，真言宗的教义言其为佛陀的法身（dharmakaya）[①]，乃众佛之本真精髓。

最澄（Saichô）[②]（也以其谥号传教大师[Dengyô Daishi]为名）曾前往中国研习中国天台宗教义，回国后创立了日本佛教天台宗。日本天台宗融汇了多种佛教思想与仪式，也包括密教仪式，但对这些教义做出了全新的阐释。尽管天台宗从本质上来讲属于折衷学派，不过它尤其推崇《法华经》的价值，将其奉为至高无上的佛经。天台宗以比睿山（Hiei）为传教的中心道场，对形成日本佛教发挥了重要作用，因为镰仓佛教中的禅宗，净土宗和日莲宗（见104页）均

① 佛有三身：法身、报身、化身（应身）。法身代表佛法、绝对真理，也指每个人心中的佛性。报身指经过艰苦修行，证得真理而成佛，是佛的客观存在相。化身指佛的变化身，佛陀为教化众生也可现六道众身，以各种生命形式现于人间世。——译注



② 804年入唐。——译注



镰仓的净土宗高德院(Kotokuin）内端坐的阿弥陀佛（更以大佛之名为人所知）的巨像。镰仓也是神道教的神殿所在之地，还有佛教其他宗派的僧院尼庵。

源自天台宗。

真言宗和天台宗兼收并蓄，将各家各派，无论佛教还是非佛教的观点均加以吸收，融入一个浩瀚广博的综合体之中，从而发展出一套完备的思想体系。例如空海开创的一种精神修行十阶段的体系，其中不但采纳了佛教各主要宗派的思想，甚至还包容了印度教、儒教和道教的观念。因此真言宗佛教可以得到最高的赞誉也并不出人意料。天台宗和真言宗也因此与那些特别突出佛教思想中某一方面的日本早期的其它佛教宗派区别开来。

对现世普通生活的肯定是日本宗教的一个核心特色。形形色色的信仰与实践活动都表达了这一主题思想，本觉（hongaku）思想也是其中之一。"本觉"的概念指的是众生皆可获正觉的内在品性。真言宗和天台宗佛教内部对本觉概念所做的发展和阐释，促成了镰仓时代崛起的佛教各宗派的学说与修行实践，同时本觉思想也是神道教及民间宗教的世界观中的精华部分。

这一时期的神道教仪式与祷文也得到发展，形成了特色鲜明的仪礼形式。在编纂于905--927年之间的宫廷记录《延喜式》(Engishiki）中，可以找到最早的祝词（norito）汇编。祝词是一种举行祭祀仪式时所用的祈祷文体。神道教神职人员所穿的宽大飘逸的长袍，就是平安时代宫廷贵族的服饰样式。

为了创造两个宗教间的一种完美和谐状态，日本人将神道与佛教进行了融汇（神佛习合）。例如，本地的"神"变成了佛教僧院尼庵的庇护者，空海就将稻荷（Inari）[1]奉为佛教寺院土地的保护神。神道神社周围所建的社寺允许佛教僧侣念经或为超度"神"而举行佛教仪式。神佛两教的融合集中体现在复杂完备的本地垂迹（honji suijaku）理论中，这个理论认为"神"就是佛和菩萨的化身。在两部神道（Ryôbu Shintô）体系中，天照大御神就被视同为佛教传统上与太阳相联系的大日佛（Buddha Dainichi)。

平安时代中国宗教和流行的宗教信仰

中国的宗教信仰和修行实践仍然影响着日本宗教的发展。以中国的占星术和卜筮为基础的实践被用于解释人类的活动与命运。安倍晴明(Abe Seimei,921-1005)，天皇宫廷中的一位谋士，是阴阳道（Onmyôdô，以阴阳宇宙观为基础的信仰和实践，见124页)的卓越领袖之一，他就以对自然灾害的预测而著名。

平安时代仍然流行着很多本土的或源于中国的魔法宗教信仰及实践活动，它们尤其在底层民众中盛行。在日本产生了各种死者和形形色色的御灵信仰(goryô shinkô）祭拜，特别是9世纪和10世纪期间。祭拜的对象大部分是那些死得很羞辱或不够光彩的宫廷官员。秘密的祭礼用来抚慰鬼魂的不平之气，并帮助他们转化为慈善而英勇的灵魂。而唱诵阿弥陀佛之名（念佛）也常用于此种目的，集中体现了佛教实践已渗入了日本宗教的方方面面。

修验道在平安时代发展出多种系统化的组织形式。修习者的目标就是在现世证得悟果，以隐居山间苦修获取神秘的魔力，以此为人民造福。虽然修验道被迫融入了天台宗和真言宗佛教宗派中，但是仍在神道教、道教和民间宗教中

① 日本传统信仰的神灵之一。"稻荷"本义为稻子的果实。日本人深信狐狸是山神的使者，可以保佑四季平安及五谷丰收。稻荷一般为日本的宅地神、行业保护神。——译注

保留了一定的因素。

12世纪后期，日本陷入武士和朝臣挑起的一连串残酷而血腥的战争，平安时代宣告结束。争战的结果是，日本进入了一个以军事统帅为主导的新时期——镰仓时代。

160

镰仓时代

迁都镰仓及确立幕府将军的军事统治是镰仓时代（1185–1333年）开始的标志。在这段时期内，频繁的自然灾害、内战与正法处于衰落期（mappo，末法）的观念也在日本宗教信仰和实践活动中表现出来。

镰仓时代的佛教和神道教

对佛教来说，镰仓时代最可称道的乃是这一时期涌现的诸多新宗派。但是，镰仓佛教又是一种复杂的现象，一种融合了佛教行者、传统僧侣、俗家信徒及富有革新精神的新宗派开创者的混合体。

净土门下的净土宗（法然上人[1133–1212]创建）、净土真宗（亲鸾上人[1173–1262]），重视阿弥陀佛崇拜，强调信徒应该依靠念佛阿弥陀之力往生净土。因此，净土宗佛教僧侣既无需依靠禁欲，也不需要寺院尼庵，因为信徒们将被阿弥陀的“他力”所救而非个人努力所能得。对法然上人而言，念佛是在末法时代获得正觉的惟一途径。亲鸾上人认为，阿弥陀的慈悲和救赎力量是彻底的、绝对的，无论众生的心性资质如何，均会得救。念佛只不过是对阿弥陀表示真诚的感激罢了。净土门尚有其他派系的阐释，包括一遍法师（Ippen，1239–1289）创立的时宗（Jishû）。一遍提出，念佛的每一刻均是救赎的一刻，因此专心念佛会将今生今世变成净土天国。

天台宗延历寺。位于比睿山东坡的延历寺是天台宗主要的总道场。



临济禅（Rinzai）（荣西禅师[Eisai，1141–1215]）和曹洞禅（道元禅师[Dôgen，1200–1253]）最初是关于僧院沉思修行的学说教条，不过后来对日本文化艺术产生了深刻影响。临济禅强调日常生活中顿悟的可能性，并以利用公案（kôan）[①]作为顿悟禅修的辅助。曹洞禅则重视打坐禅修（shikan–taza，坐禅），认为悟得正法需渐进修行。不过，曹洞禅日后能发展成为日本主要的佛教宗派，主要还应归功于莹山绍瑾（Keizan Jôkin，1268–1325）的努力。莹山在禅宗中融入了很多其他宗教仪式，其中就包括印度密教、道教和日本民间宗教的因素。佛教法师日莲上

161

① 禅宗为悟道而作为课题所设的故事或问题的短篇。——译注

人（1222–1282）力图恢复他所认为的历史上的佛陀所宣讲的真实教义，为此就必须宣扬信奉易行的《法华经》（妙法莲花经）信仰，即唱诵一种赞扬《法华经》题目的神圣咒语。日莲上人把这视为在末法时代求得正觉的惟一途径，还言辞激烈地贬斥宣教内容不同的其他佛教宗派，甚至还诅咒不肯接受其学说的统治者终将下地狱。

尽管镰仓时代涌现了大量的新生宗派，但产生于平安时代的各主要宗派仍在继续发展中，同时也发挥了重要的作用。例如天台宗大师慈圆（Jien）和真言宗高僧觉鑁（Kakuban）都对佛教的发展做出了巨大贡献。实际上，真言宗在镰仓时代还经历了一次复兴，吸引了来自社会各阶层的信徒。甚至那些更早期的奈良佛教宗派仍在不断的发展演化中，如华严宗高僧明惠上人（Myôe）尝试将密宗思想融入华严宗教义中。

镰仓时代还有超越宗派界限的其它宗教团体，也对日本宗教的发展产生了深远影响。圣人（Hijiri）[①]就是很受欢迎而非正统的宗教人物，他们属于僧院机构供养之外的禁欲苦修者。圣人们巡游各地宣教布道赠送避邪物，同时行乞募捐，这种游历的性质有利于为佛教寺院募集资金。

长期以来，日本佛教徒一直把神道视为隶属佛教的分支体系，它的"神"也被看做地位较高的佛教神明的本土化身。镰仓时代，相继成立了很多团体，力图将神道学说置于佛教之上。其中有一个组织发展成了渡会神道（Watarai Shintô）或伊势神道（Ise shintô），这个教团美化纯净和忠诚的品质，并把其视为神道的最高美德，同时还重视净化仪式。

由在伊势神宫（Ise Shrine）的外宫任职的渡会家族（Watarai）神职人员成立了渡会神道（Watarai Shintô），他们力图将神道信仰从佛教思想的控制中解脱出来。例如，它扭转了这个时期对神道有所贬抑的佛教教义，宣称佛和菩萨都是神道教之"神"的化身。

镰仓时代流行的宗教信仰

到12世纪时，修验道已在各地山区多处设立苦修中心及朝圣地，而且修验道信徒中已经建立起严格的等级制度和劳动分工体系。在这些山区中心道场之中，影响最大的就是位于今天的和歌山辖区的熊野。山伏们在日本各处广泛游历，宣传修验道圣山、分发避邪物和符咒，将影响扩展到了边远地区。除了精神才能之外，在这段时期内修验道修习者还赢得了世俗权势。他们十分熟悉隐蔽的山间小径，因此常被雇作军情密探，涉入了封建领主们的军事行动中。

当后醍醐天皇（Go-Daigo）在足利（Ashikaga）及其他权势家族帮助下推翻武士政权，建立起天皇直接统治的时候，镰仓时代就宣告结束了。不过，这次天皇亲政仅仅维持了三年，因为天皇很快就被迫逃到了京城，足利尊氏（Ashikaga Takauji）成为新的幕府将军。

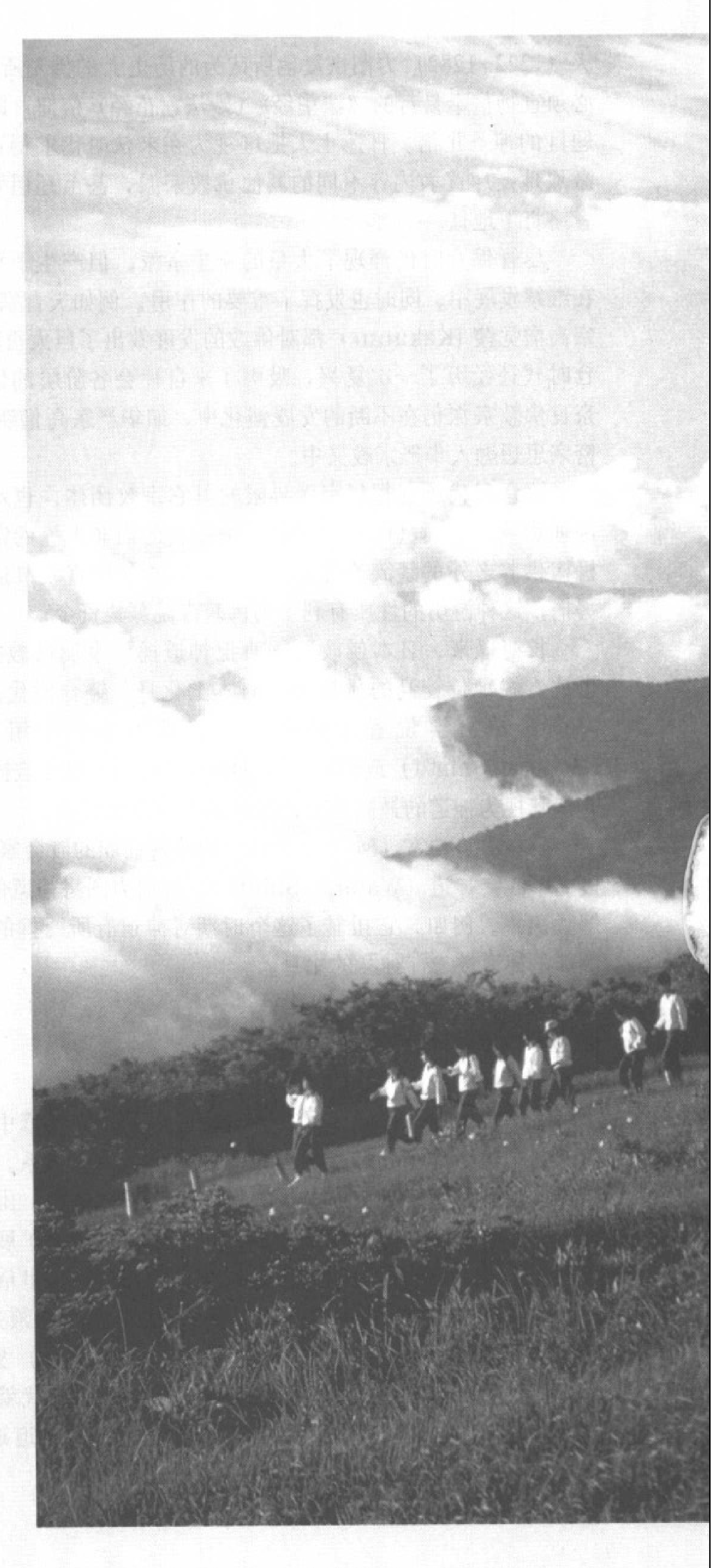
① 不属于寺院的遁迹修行者，也特指不带妻修行者。——译注

朝 圣

朝圣，出行寻访圣地、参拜圣迹，是日本宗教活动的主要方式之一。无论哪个宗教或何种宗派制度，无论对根深蒂固的传统宗教还是新兴宗教的成员而言，朝圣都是一种普遍存在的行为。旅行时路过宗教圣地或专程前去游玩，也是民间宗教习俗中不可或缺的内在因素。对个人而言，它不存在朝拜次数的限制。即便在今天，很多日本人一生中至少要做一次朝圣旅行。

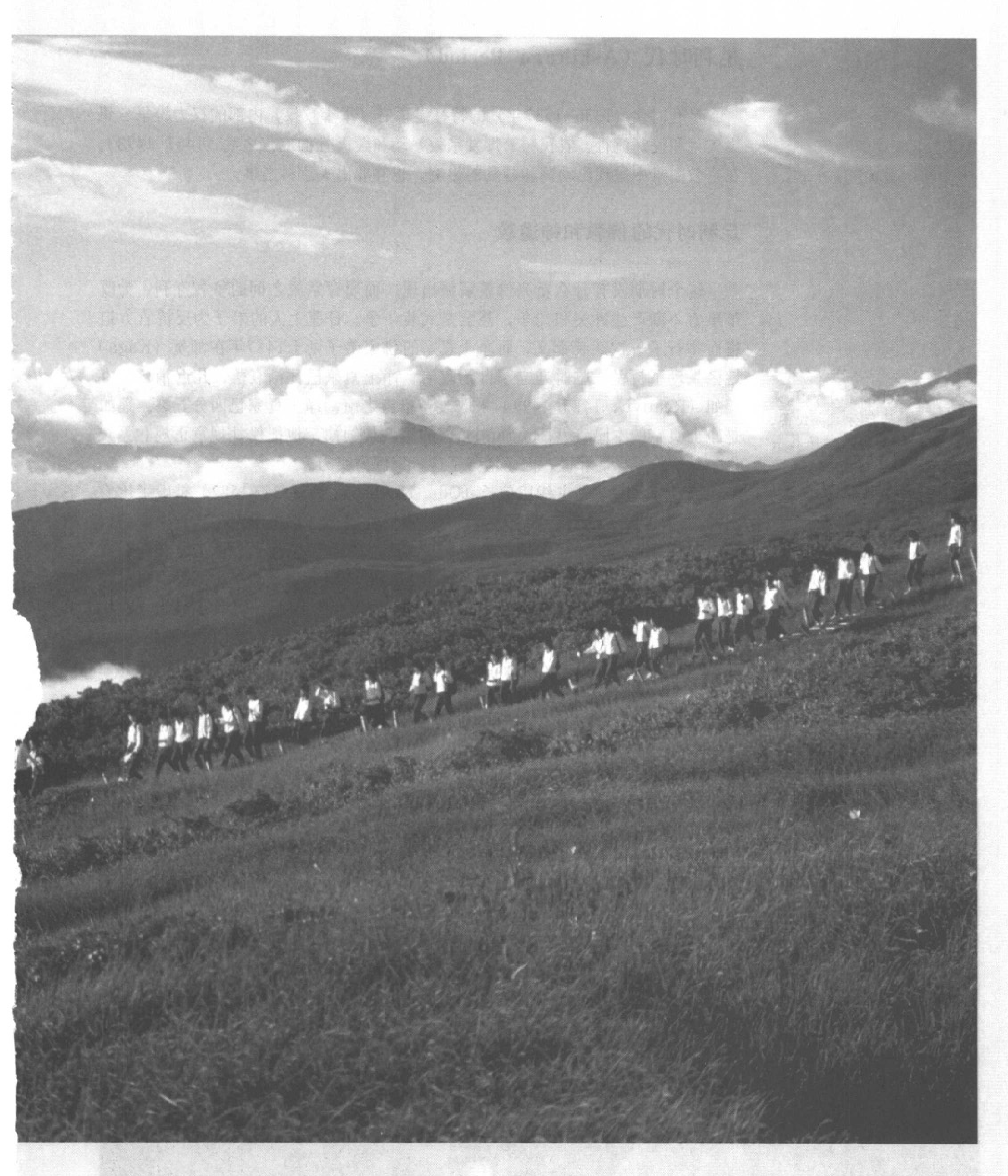
从某种层次上来讲，朝圣所传达的也是力图依靠肉体、心灵与精神上的努力去重建朝圣者与一个神灵、圣人或一种神圣教义之间的联结纽带的愿望。这一点便把朝圣者及朝圣行为与游客和旅游行为区别开来，因为后者无需寻求建立一种如此的宗教情结。当然，朝拜的缘由并不仅限于此，也有人是为了寻找文化身份或体验苦修或谋求实际利益等原因而来。

日本存在多种类型的朝拜，而且存在大批专用于朝拜的术语。有些朝圣行为仅限少数人参加，如在比睿山进行的极为艰苦的千日回峰行（Sennichi Kaihôgyô），就严格限于天台宗苦行僧的范围内。也有向所有人开放的朝圣形式，如流行的四国遍路（Shikoku henro），这种环绕四国岛进行的遍历式朝拜，是为了纪念佛教真言宗的创始人弘法大师。还有些朝圣仅集中于某地，如伊势参（Ise mairi，即参拜伊势神宫），还有如西国巡礼（Saikoku junrei，为纪念观音[Kannon]①而在日本的西部地区进行的巡回朝拜）。此类的朝圣则包括多处圣地，每处均被视为朝圣不可或缺的部分。



通常会看到朝拜者会携带一个笔记本或一幅卷轴，都是为了得到每座寺院的印戳。当然也有些朝拜者无视自己的宗教传统，穿戴特殊的衣服和帽子并携带大批装备以便继续旅行。当他们以这种风格穿着之时，朝拜者就不再与他们所遵从的一般社会标准或日常生活的期待相联系；朝拜行为可以理解为离开一个世界，成为另一个更具精神性的存在的一部分。朝拜者还有一种常见的行为，就是将写有自己名字及家乡名称的标签纸贴在寺院的柱子、墙壁或楣梁上。这种行为的动机之一，就是希望在个人与圣地之间建立起私人的联系。因此标签通常会放在不易被发现的隐蔽之处，以保证僧侣们不会轻

① 此处指的应该是行基菩萨。——译注



易地将其去除。

三座出羽（Dewa）圣山之一的羽黑山上的现代朝圣者。羽黑山是三山中最小的一座，是修验道的发源地。修验道融合了佛教和神道思想。每年秋季，修验道信徒山伏，就会绕这三座圣山进行为期一周的朝圣活动。同时，他们还要不休息不用餐地连续举行宗教仪式和典礼。

足利时代（Ashikaga Period）

足利时代（1336–1537年）的特征是幕府（军事政权）内部的权力纷争、饥馑灾荒和疫病流行、农民频繁爆发宗教暴动和毁灭性的应仁之乱（1467–1478）。在宗教图景中呈现出动荡和骚乱的影响，也并非出人意料之事。

足利时代的佛教和神道教

这个时期没有什么新兴佛教宗派出现，而现存宗派之间的争权夺利，为改革事宜不断产生冲突和纷争，甚至是武装斗争。日莲上人的弟子为反抗官方迫害而举行了一次武装起义，而净土真宗的佛家弟子则于1487年在加贺（Kaga）地区发动了叛乱，临时建立了自治政治。净土真宗已日渐衰落，几近消亡。在莲如（Rennyo，1415–1499）采取改革措施之前，净土真宗已四分五裂。莲如是净土真宗的本愿寺（Honganji）派的第八代领袖，他把仪礼规章正规化系统化，并清除了异端邪说，因而增强了这一宗派的实力。

1571年，封建领主织田信长（Oda Nobunauga，1534–1582）摧毁了比睿山的延历寺建筑。延历寺是天台宗佛教势力的据点，它之所以在政治上颇具影响，乃是因为它的相当多的供养者是贵族阶层，而且还占有大量土地，拥有众多武僧。位于比睿山和高野（Kôya）山的佛教寺院和僧众更极力阻扼织田的统一进程，因而遭受了迫害。同时，基督教信仰得到了鼓励，以与佛教影响相抗衡。尽管受到压制，足利时代还是以其与佛教相关的宗教及文化的发展而著名。禅宗与净土宗学说融汇，与中国美学共同对日本的插花艺术、茶道、书法和能剧（nô drama）的发展做出了很大的贡献。

1484年，吉田兼俱（Yoshida Kanetomo，1435–1511）在京都的山城

茶道（cha–no–yu），是禅宗的一种修行方式。饮茶，被认为可以在禅思时保持头脑的清明，由荣西禅师（1141–1215）从中国传入日本。千利休（Sen no Rikyu，1521–1591）[1]系统地确立了繁琐细致的茶道仪式。在一间模仿隐居独修的小木屋中进行的茶道仪式，其规则共有100条之多，往往要延续数小时之久。

① 安土桃山时代的茶人。千家流茶道的开创者，提倡简素净洁的茶道。——译注



(Yamashiro) 建立了吉田神道 (Yoshida Shintô)。吉田神道坚持认为，众佛和菩萨都是“神”的化身，而绝非本地垂迹 (honji suijaku) 理论中所讲述的“神”是佛与菩萨的化身。

足利时代的基督教

1549年，耶稣会传教士弗郎西斯·沙勿略 (Francis Xavier) 到达鹿儿岛，标志着日本基督教正式出现。在一段时期内，基督教传教工作颇有成就。到1614年就已有30万人皈依基督教。足利时代后期，日本陷入水深火热的内战，不仅导致了生灵涂炭、血流遍地，还使得争战不休的封建领主们尔虞我诈、朝秦暮楚。基督教为战乱时期的人们提供了一种全新的价值体系。但是由于基督教被视为异国宗教，这种理解对日本的基督教发展史既有利也有弊。在战乱时期，基督教的异域特征使它颇受民众青睐。这大体可以归功于它代表了一种新鲜事物。也就是为此，在面临社会急剧变革、传统价值观骤然转换之际，如内战 (1482-1558年)、明治初期 (1868-1891年) 及战后的被占领时期 (1945-1952年)，基督教就会在日本获得显著的发展。反之，处于社会稳定时期或民族身份被置于前沿时，基督教就会因其异国地位而遭受迫害。

当时来日本的耶稣会传教士，主要是葡萄牙人。他们提倡适应日本本土文化，起初就曾用真言宗的大日佛命名上帝，而且以佛教术语Jodo (净土) 用来指基督教天堂。而且耶稣会士还致力于向贵族阶层传播基督教的福音。不过，1539年西班牙方济各会修道士到达日本之后，情况就彻底发生了变化。他们以向贫苦民众宣讲福音为主，而且还采取了一种更接近福音的方式。

耶稣会传教士初期传教的成功，也部分地归因于他们为高官贵族所奉上的礼品。而书籍、钟表、滑膛步枪和其他物品也引起了封建领主的关注与兴趣。他们开始输入可以满足自已利益需求的西方技术和文化知识。在这种情况下，与西方相联系就成了基督教的一种优势所在。然而，葡萄牙的耶稣会传教士与西班牙的方济各会修士之间的激烈竞争与彼此敌视，又引起了军事统治者对外国人和其国家的猜疑，也因而影响了传教布道工作的开展。统治者由于担心日本卷入欧洲的冲突与纠纷，所以对日本基督徒和西班牙、葡萄牙等势力强大的基督教国家间的联络心存疑虑，因此1612年日本政府下令禁止基督教传播。

足利时代的中国宗教

继续介入并传播中国的知识和文化的工作是由五山(Gozan)诸寺院开展的。这是在足利时代宗教影响和政治势力均十分强大的禅宗僧院系统。在足利时代后期，了庵桂悟 (Ryôan Keigo, 1425-1514) 将王阳明的新儒学思想传入日本，不过儒家作为一个整体，对德川幕府时期日本的政治思想产生的影响更为深远。

这一时期的内战终于结束了，在三代军阀的努力下，日本重新恢复了统一局面。这三位军事统帅就是：织田信长、丰臣秀吉 (1537-1598) 和德川家康 (1542-1616)。他们的奋斗和掌握大权，使日本开始了一段相对稳定的时期，也为日本宗教提供了新的环境。

德川幕府时代

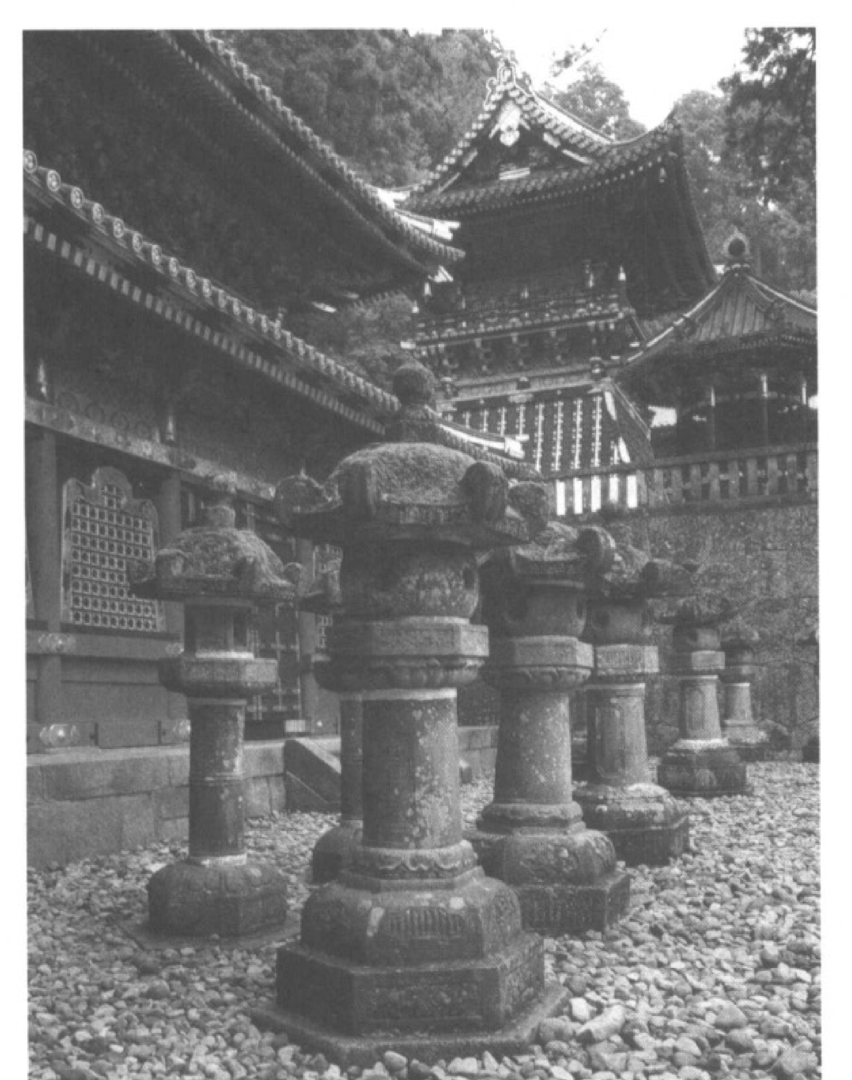
德川家康和他的后继者在德川时代（1603-1868年）期间完成了始于16世纪的统一进程，并再次恢复了幕府统治。德川幕府所采取的政策就是力图清除外国的政治和宗教威胁，保证日本处于受控的正统的稳定状态。这就包括了禁止传播基督教并有效地断绝日本与其他地区的联系。

德川时代的佛教

位于日光（Nikko）国家公园的东照宫（Toshugu）神殿及其石制灯笼[①]。神殿是为德川家康而建，他是17世纪到19世纪统治日本新幕府的第一位将军。德川幕府规定佛教是全日本的国教。

① 灯笼，日本庭园的灯笼状装饰物。——译注

佛教被置于政府的控制之下。德川幕府统治时期，佛教寺院的数量从镰仓时代的13037座增加到469934座。但是，这一时期仅出现了一支重要的新宗派，即黄檗禅（ȯbaku Zen）。1635年设立的寺社奉行制度，将日本民众与佛教联结在一起，并大大地削弱了佛教的地位，使其成为政府统治的工具。政府还颁布法令制度，以确保日本民众不信奉基督教。在檀家（Danka）体系下，每个新增人口的家庭必须到其所属佛教寺院辖区内进行登记，而且每年获得一份证明文件以表明他们与基督教毫无瓜葛，同时葬礼和庆典纪念仪式也必须在佛教寺院中进行。人们无权选择自己所属的寺院，也不能轻易地变动他们的归属关系。19世纪后半期就已经废除了檀家制度，但其深远影响一直持续到20世纪。



德川幕府时期十分盛行朝圣活动。伊势神宫尤被朝圣者视为求福格外灵验的圣地。德川时代曾有四次大规模的朝拜活动（1650年、1705年、1771年和1830年），当时有数百万民众前往伊势神宫参拜。

在德川幕府统治的后半期，一个复兴神道教的团体赢得了相当广泛的影响。前神道教的支持者，包括贺茂真渊（Kamo Mabuchi，1697-1769）、本居宣长（Motoori Norinaga，1730-1801）和平田笃胤（Hirata Atsutane，1776-1843）等人，都力图让日本返回到一种理想化的过去，恢复一个既未接触外来文化影响，也未受到异国宗教信仰影响的纯净的日本国，因此他们努力地把神道教与佛教、儒教和基督教区别开来。本地垂迹和其它把佛教与神道教融合的理论都受到这个团体的抵制，《古事记》、《日本书纪》和《万叶集》（Manyȯshů）（作于公元600-759年之间的一本早期的日本诗歌集）格外受重视，被看做日本本土传统思想的宝库。

德川时代的基督教和流行的宗教信仰

在面临重重压力之下，1637-1638年爆发的岛原（Shimabara）叛乱终于揭开了查禁基督教、断绝日本与世界的联系的序幕。政府认为这次暴乱部分地受到了基督教的鼓动。基督教受到谴责和诅咒，被视为一种企图颠覆政府的危险宗教，从而被官方查禁了将近230年之久。不过，早在此之前，迫害行动就已经开始了。1597年，丰臣秀吉将26名基督徒钉死在十字架上，其中包括9名欧洲人。耶稣会士与方济各修士之间的内争可能早已引起官方的怀疑，认为传教团只不过是一次入侵日本的先头部队罢了。如今，被怀疑为基督徒的人被迫进行“踏绘”(fumie）以表示自己确已放弃基督教信仰。所谓“踏绘”，即在一块刻有十字架或其他基督教象征物的铜板上踩踏。但是仍有一些人不顾令人发指的残酷迫害，坚决维护自己的信仰。严禁信奉基督教的禁令并未将这一信仰从日本根除，反而迫使虔诚的基督徒隐瞒自己的信仰。秘密基督教徒（Kakure Kirishitan）[1]将自己的信仰一代一代地传承下去，而采用神道教和佛教的标志物做掩饰。1865年长崎发现了大约两万名隐藏的基督徒。日本因此再次掀起迫害基督徒的浪潮，直到1873年，迫于西方各国要求民主的强大压力，这个迫害运动才告一段落。

在控制宗教信仰的过程中，德川政府企图通过阻止山伏们巡回游历的自由，来削减修验道的影响及其修行中心区。他们被严格地限制在当地的村庄中，因此山伏们大都成为本地的宗教领袖和精神导师。不过，也有一些人反抗政府的控制，如那些愿人（the gannin），他们靠表演歌舞、出售避邪物和符咒吸引观众。德川时代末期，幕府对社会及政治事务的控制有所松懈，因此很多新宗教得以在此时发展起来，如黑住教（Kurozumikyô），金光教（Konkôkyô）和天理教（Tenrikyoô），均利用了创建者的非凡号召力与精神力量。

德川时代的中国宗教

德川幕府的几位将军均积极倡导以儒家思想为基础重建社会体系与价值观。虽然几个世纪以来，儒教一直就是促成日本文化的因素之一，但是此时它却受到前所未有的强大支持：官方采纳了一种儒教的礼仪样式，以此作为日本官方的道德哲学。家庭被视为构成社会的基本单位，忠于上司被看作最高尚的美德，而个人利益服从集体利益的思想也颇受重视。德川家康聘用儒家学者林罗山（1583-1657）做自己的谋臣。林罗山为德川幕府工作了五十多年，他起草了法律法规、编修日本历史，还为孔子建了一所学校兼神庙。由于儒教思想对等级制度做出了充分阐释，因此这些阐释被视作为政府统治效力的正式准备。

政治上的腐败无能已大大削弱了幕府的统治，再加上19世纪后半期卷土重来的西方势力的威胁，这些都为政变的发生做好了准备。1868年最后一位幕府将军被迫退位，年轻的天皇终于恢复了统治大权，预示着日本历史上一个新时期到来了。

① 其实是秘密天主教徒，因为当时均为天主教的耶稣会和方济各会修士传播基督教。——译注

明治时期

日本的现代历史始于1868年明治政权的确立。在此期间（1868-1912年），日本采用了西方的模式和体制，如阳历（公历）、西服、邮局、铁路等。同时饮食习惯也受到了西方影响，如牛肉成为日本人饮食中的一部分。尽管如此，新的明治政体还是力图恢复政教合一的古老准则，以确立一个神权政治的国家。因此日本宗教受到现代化与回归理想化的古代社会这双重思想的影响。

明治时期的佛教和神道教

宫廷乐师在东京的明治天皇神社举行的一次庆典仪式上伴奏。在明治天皇的统治下，神道教取代佛教一跃成为官方的国教。其中著名的复古神道大力倡导返回中国与印度思想尚未传入时日本就已存在的神话般的情景，积极鼓励天皇崇拜，突出强调民族主义。

佛教不但失去了幕府时代所享受的国家资助，而且还遭受了严重迫害，因为新政府开始复兴神道并重新把神道教尊为国教。佛教寺院、佛像和其他无价珍宝均惨遭破坏，同时佛教也失去了大部分土地的所有权。更有甚者，一些佛教僧侣被强制放弃自己所受戒律转而成为神道教的神职人员。

面对新的社会和宗教环境，佛教开始通过自我重新定位、改变立场态度，对新政府表示拥护等一系列变革措施做出了回应。这时佛教提出了一些有助于帝国体制及其意识形态合法化的学说和观点。社会大气候的变化，也促使佛教开始朝着更积极向上的方向发展。佛教信徒通过开展表明佛教思想与科学之间具有相容性的研究，对大量涌入的新兴科学技术做出了积极的回应。他们还致力于开展社会公益事业，建立学校和医院等，其中部分原因是对基督教在这个领域中的积极活动做出的回应。

在德川幕府时代后期的复古团体的基础上兴起的神道教，成为新明治政体的一座里程碑。明治政府创造了一种国家神道(State Shintô)来辅助贯彻一种培养天皇崇拜思想、突显民族主义精神的意识形态。政府宣布国家神道是一种非宗教性机构，其神职人员属于国家官员，而神社则成为国家的统治工具。为了保证国家神道独一无二的特殊地位，避免它涉及公众信仰或宗派活动，政府特意新增设了一种类别，称之为教派神道（Kyôha Shintô），其中官方正式承认的共有13种宗教性的神道组织。

在长达数世纪之久的神佛融合状态之后，人们开始努力将纯洁的神道教分离出来，因此产生了指责、排斥混合了两种宗教因素的宗教学说。供奉混合神祇的神社和寺院，或被毁弃或被纯洁的尽管也许是陌生的“神”取代了佛像。

对这个时期的日本民族主义，从某种程度上可以这样理解，即一方面想成为一个现代化国家，另一方面却又幻想回归理想化的

古代社会。从1899年2月11日颁布的明治宪法中，我们可以清楚地看到这种矛盾情绪。宪法虽是按照西方模式订立，却采用了传统的日期，它以《日本书纪》为据，把公元前660年作为日本建国的时间。

明治时期的基督教

日本国重新向西方世界敞开大门，使得大批基督教团体蜂拥而入。本土基督徒社团也再次出现。例如，秘密天主教就是在长达两个世纪的时间内成功地坚持秘密信仰基督教的团体。1873年信奉基督教的禁令刚刚被废除，秘密天主教团就开始以一种融合当地信仰和风俗习惯的本地宗教的面目出现。与天主教会恢复联络之后，很多“秘密的”天主教徒便返回了天主教的怀抱。不过仍有大批秘密天主教信徒不愿为了与天主教会建立联系而改变自己的信仰。因此，直到今天他们仍然是以一种独立宗教的面目存在。

日本宗教的扩散

19世纪后期，日本的宗教开始越过日本群岛的疆界向外发展。伴随着德川幕府统治结束的权力之争及明治政府的组建，是导致日本人移民国外的重要因素——随之而来的就是日本宗教向海外扩散。很快地，日本本土的各种宗教教派也就将僧侣或传教团派往海外，对定居夏威夷、美国本土、巴西和朝鲜等地的移民开展辅助工作。

随着明治天皇的逝世，明治时期也于1912年结束。当时日本虽然仍以农业经济为主，但是已经建立了西方模式的制度体系，还发展了军事，增强了实力。如今，日本已是不可忽视的一个区域政治势力。实际上，从1905年日本海军打败俄国，在新汉普郡（New Hampshire）的朴次茅斯（Portsmouth）签订和约就已表明远东地区的势力均衡局面被打破了。1910年，日本正式吞并了朝鲜。

明治时期的中国宗教及流行的信仰

帝国的制度体系中采用了儒家的伦理道德和价值观，以此鼓励和培养国民的忠孝观念。在很有影响的帝国教育法令（1890年）中就贯彻了这些道德观念。此项法令将儒家思想与神道教的神话传说结合在一起，强调效忠天皇、重视社会的和谐稳定。它不仅是对学生开展道德教育的思想基础，也是整个社会的思想基础。

1872年，明治政府颁布法令，强制实行神佛分离，宣布修验道及其杂糅了神道与佛教教义的思想体系为非法。修验道的中心和寺院不是被迫改成神道教的神社，就是变成了佛教的寺院，山伏的地位被彻底剥夺，其成员也遭到监禁。

大正时期

在软弱的大正天皇时期，政治权力逐渐地从政界元老那里转移到议会和民主政党手中。大正时期，日本以一个世界性强国的身份继续蓬勃发展，不断利用新技术、启用新的经济体制和政治哲学。

大正时期颁布的法律不但对宗教活动产生了冲击，还对宗教教育产生了影响。1918年《大学令》的颁布，使私立大学得到了正式的官方认可。这一法案允许以宗教缘由创办的教育机构获得大学的地位，因此很多宗教团体最大限度地利用了这一良好机会。如佛教体系中涌现了龙谷大学（Ryûkoku University）、大谷大学（Ôtani University，净土宗）、立正大学（Risshô University，日莲宗）、驹泽大学（Komazawa University，曹洞宗）、高野山大学(Mount Kô-ya University，真言宗）和大正大学（净土宗、真言宗和天台宗）等。神道教的教育体系中则包括国学院大学（Kokugakuin University）和神宫皇学馆大学。基督教设有新教大学，如同志社大学（Dôshisha University）、立教大学

(Rikkyô University)和关西学院大学（Kansei Gakuin University）等，而天主教的教育基地有索非亚大学（Sophia University）等。

大正时期的神道教和基督教

明治天皇时期对神道教采取了一系列的改造和变形措施，使其地位大大超越其他宗教一跃而为国教，此后又被当作非宗教性的国家意识形态。大正时期，神道教仍然保持了这种双重身份，被当作独特的、维护爱国主义的工具，因此神职人员变成了政府官员，专门负责监督执行民族主义的宗教仪式和习俗。与此同时，发生变化的还有从自然现象崇拜变成了祖先崇拜。这种转变意味着，当日本人在殖民地内部推行神道教信仰之时，从本土也可对此加以控制，因为日本国是一切祖先的故乡，在天照大御神（仍与自然崇拜存在联系）的神社中就可祭奠祖先。

除了推广实行民主的初期之外，大正时期日本国内高扬的民族主义情绪对宗教实践仍然持续地发生着影响。那些离开日本、被视为脱离官方意识形态的宗教组织，都受到了监视。因此在这种氛围下，非神道教的其他宗教信徒时常遭受迫害；佛教徒、基督教徒和为数众多的新宗教信徒往往会受到政府的威胁和恫吓。最明显的是大本教（Ômoto，成立于1892年），因其对国家神道提出了批评，其信徒遭受了残酷迫害。1912年大本教的领袖被捕入狱，总部也在1935年遭到破坏。

在这一时期，为了解决工业化所引发的严峻社会问题，大批社会主义团体和工会组织纷纷成立，日本的基督教信徒就和这些组织的关系十分密切。很多创建社会民主政党的领袖就是活跃的基督徒，其中包括铃木文治（Suzuki Bunji），他在1912年成立了友爱会（Yuikai）或称友好协会，后来这个团体发展成日本劳动总同盟（Nihon Rôdô Sôdômei）或称日本劳工联盟。1922年创建日本农民组合的贺川丰彦（Kagawa Toyohiko）也是一位著名的基督教社会主义者，他原在神户的贫民窟工作。不过，很多组织不久就相继陷入纷争、发生分裂，最初的基督教影响也大大丧失了。

171

大正时期流行的宗教信仰及中国宗教

明治政府期间，西方思想和文化的传播不但改变了社会环境，还对民间信仰产生了影响。大正期间，日本的招魂术（唯心论）作为西方文化的时尚，为降神会、心灵感应（遥感）、透视力（神视）和催眠等的蔓延提供了途径，广泛吸引了大众的注意力。政府一度花费很大精力来取缔导致社会剧烈变革的这些西方影响。1918年，在政府和商业部门的支持下，成立或重建了一些儒家团体，致力于和那些被视为实用主义的西方精神、社会动荡及社会道德堕落现象展开竞争。

大正时代的新宗教

1925年，久保角太郎（Kubo Kakutarô，1892–1944）和小谷喜美（Kotani Kimi，1901–1971）创建了日本最大的新宗教之一灵友会（Reiyûkai），



鸟居（torii）或神道入口，既表明“神”的存在，也起到将神道教的神社与尘凡人世分离开来的作用。

它是小谷的萨满性质和超凡的号召力与久保的组织才干及神职功能的完美结合。这种男祭司与女萨满共同创建宗教的模式，是很多日本新宗教共同采用的主旨。灵友会的教义基础就是对《妙法莲花经》的阐释，其最基本的信仰都是基于如下观点：一切社会问题均为个人的自我缺陷所致，最严重的缺失就在于忽视了祖先的灵魂。灵友会的地位之所以相当重要，并不仅仅由于其独特的宗教仪式，而是它对日本其他宗教组织所产生的影响。很多组织从灵友会分裂出来，发展成了其他的宗教团体，如立正佼成会（Risshô Kôseikai）（1938年长沼妙佼[Naganuma Myôkô]和庭野日敬[Niwano Nikkyô]创建），后来其发展规模甚至超过了灵友会。

大正时期是日本的一个过渡阶段，既促进了民主思想的发展，同时也带来了现代工业国家的诸多问题。进入20世纪30年代，大正民主就屈从于镇压和独裁统治的淫威之下。

172

昭和时代

昭和时代（1926–1989）可被划分为两个重要时期：从1926年裕仁天皇登基到第二次世界大战结束，属于极端民族主义时期；以日本的迅速现代化为特征的战后时期。战争的结束也促使政府结束了对宗教信仰的限制，颁布了一部确保宗教信仰完全自由的新宪法。这两个时期之间的过渡阶段对日本的宗教产生

了显著影响。

昭和时代的佛教和神道教

昭和时代的两次立法对佛教及其财政来源产生了冲击。第一次是1945–1946年宣布进行的土地改革，这一改革法案否认此前属于佛教寺院的土地的所有权。单凭这一点就几乎剥夺了寺院收入的大部分来源。第二次是1947年颁布的《民法》，承认核心家庭在紧密联系的传统家族体系中的地位。这一法案削弱了与将家庭住户与佛教寺院紧密联系在一起并保证了它们的财政来源的檀家制度。面对这种情况，佛教寺院采取了种种应对措施，如向游客开放，经营不动产和土地管理及其它行业，总之佛教的活动范围逐渐朝着多样化的方向发展。佛教寺院还设立了K－12学校（为5–8周岁儿童设立的初级和中级学校），开设孤儿院和养老院，还积极成立社会机构，加强佛教与社会生活之间的联系。



羽黑山上一座寺院中的纪念牌。这些牌子上都写上了参拜者祖先的名字，以便他们可以感受荣耀与敬重。人们认为被忽视的祖先会变成永不安宁的厉鬼，为他们的家族带来厄运和惩罚。

神道教原为国家大力提倡并给予资助的一种意识形态，目的在于以把天皇当作神灵崇拜的方式培育高度的民族主义情感，然而进入昭和时代以后，它却失去了政府的供养和扶持。1945年12月占领当局签署《神道指令》，神道教的国家供养制从此正式宣告了结束。学校出游参拜神社的行为遭到禁止，放置天皇画像和《帝国教育令》的神龛也被挪走，宣扬民族主义意识的神道学说也从学校课本中删除了。天皇在1946年的一次广播讲话中正式否认了自己的神性，从此神道教与国家彻底脱离了关系。从此神道教开始作为一种独立的宗教实体存在。但是有关神道教的争论却一直持续到现在。日本国内仍然存在一批右翼的、保守的民族主义分子，他们力图恢复神道教与国家的关

系。日本国内已出现多次向国家提交再次授予靖国神社（东京的一个战争纪念馆）官方资助的议案。尽管提案未获通过，但是政客们却仍然在继续煽动争论的火焰。1985年8月首相中曾根康弘和他的内阁，正式参拜了靖国神社，在日本及海外引起了强烈的反感。关于国家认可神道教的大地祈福纯洁仪式也激起了人们强烈的情绪，此事一直不得不由日本最高法院受理并做出裁决。2000年，首相森喜郎在一次讲话中提出日本是“以天皇为核心的神的国度”，这种态度激起了公众和国际社会的愤怒。

昭和时代的基督教

1941年，日本的基督联合教会成立了。这是一系列的新教宗派的联合，原因部分来自政府的压力，同时也因为它们都希望成立一个单独的教会，以脱离在管理和经济方面对外国教会的依赖。随着战争结束和重获宗教信仰的自由权，一些团体正式退出了日本基督联合教会，不过它仍然是日本最大的独立新教团体。

如今日本已成为国外教会传教的中心地区。面对这种现实，日本本土发出了创办一个自我管理、经费自理和独立宣传的本地基督教教会的呼吁。但是即便如此，日本的各主要基督教教派仍然继续依赖国外的资助，这一点可以从1979年的事实中看出：当年牧师收入中来自日本基督徒的捐献资金还占不到40%。

昭和时代的流行信仰和新宗教

保证宗教信仰自由的新法令使得修验道重新恢复了此前在诸如羽黑山和小峰山（Ômine）等的中心圣地的活动，可是它再也未能恢复在中世纪期间所获得的普遍影响及曾享有的突出地位。

昭和时期还产生了一些规模最大、影响最广泛的新兴日本宗教，包括生长之家（Seichô no Ie，1929）、创价学会（Sôka Gakkai，1930）和真如苑（Shinnyoen，1936）等。这些新宗教为信徒提供了可以臻达精神世界并得以运用影响到自己的精神和物质生活命运的潜能的修行实践。战后年代里，新宗教不断积极开展改宗运动，不仅在日本境内，还扩展到了拥有大型日本社区的海外地区，尤其是夏威夷、加利福尼亚和巴西。1955年，创价学会开始通过积极参与日本的政治活动而向自己的宗教与社会目标进军，1964年正式组成了自己的政党公明党（Kômeitô）。一个宗教性的组织把自己的政治雄心形式化正规化，这在日本历史上尚属首次。公明党在一系列事务中采取集中制的决策方式，目前已成为日本的第三大政党。

在昭和时代末期，日本已经成为一个经济上的超级大国。某种程度上，日本的这个最新定位，使得世界对日本文化与风俗习惯的兴趣越来越浓厚。不过，维护传统信仰与致力于扩大国际影响之间的紧张态势，形成了千禧之末日本宗教的特点。

174

神社和神龛



日本的山川风景中处处布满表明精神世界存在的标志，从缠绕在树上或石头上的注连绳（shime-nawa，标识神事或圣所的草绳）——按照神道教的惯例，暗示神圣的自然实物——和路边的小型神社及神龛，一直到供奉着无数“神”或佛教神祇的规模庞大的佛教和神道教的建筑群。

日本的圣地存在两种最突出的标志象征物，那就是佛教的寺院（寺或寺院）和神道教的神社。神道教神社的存在是以鸟居为标志的，鸟居是由两个柱子和往往要超出柱子之外的两个横梁搭成的入口通道。鸟居表明了外部世俗世界与神社内部的神圣世界之间的界限。佛教寺院则以佛塔和通道，即山门（sanmon）或仁王门（niômon）为标志。仁王门在入口两旁都设有壁龛，每个壁龛中安放一尊神圣护卫者的塑像（niô，仁王），其意义与神道教的鸟居类似，表明这是通向神圣的天国之路。对一个家庭而言，存放祖先骨灰的某座佛教寺院具有特别的神圣性。

日本人参拜寺院和神社的缘由纷繁众多，其中也包括寻求实际利益。很多寺院和神社都致力于帮助个人断绝某种关系或离婚，例如町田（Machida）的用以断绝关系的不动院（Enkiri Fudô），新宿的御岩（Oiwa）稻荷神社和镰仓的“离婚寺”——东庆寺（Tôkeiji）。日本宗教中注重实用性和符合逻辑的方面，还表现为希望对严峻的社会问题做出积极的回应。随着日本人寿命的增加及老年人数量的增多，如今甚至可以拜访一些防止老年痴呆（boke fûji[①]）的寺院，甚至可以前去参拜可以使人安乐顿死的寺院（pokkuri-dera）。位于川崎（Kawasaki）的金山寺（Kanayama temple）就以其与性相关的救济行动闻名，其中包括提供涉及艾滋病的避邪护佑和符咒。

175

寺院和神社除了其宗教方面的重要意义外，往往也是重要的文化场所。在一些更大众化的神社和寺院中，常常可以看到怀着各种动机的行为，学童在教师指导下享受旅行考察，游客在纪念品大厅购买一些小饰物，参拜者专心祷告、唱诵并进行其它参拜活动，这一切都融合在一起并在同一个处所展开。而有些名气更大的神社，每年的游客数量竟达

① 日本寺院中的祈愿内容之一，日文写作惚け封し，意指为避免得老年痴呆症而进行的祈祷。——译注



到百万之众。奈良辖区的法隆寺（Hōryū-ji）（见108页），尤以其搜集珍藏的佛教艺术珍宝而著称。法隆寺不但藏有大量弥足珍贵的绘画与佛经，其寺院建筑本身更是一座木制建筑的艺术典范，因为这个建筑群落中的任何一座建筑物，其连接之处都没有使用一颗钉子。

不仅大型的公众场合盛行采用佛教和神道教的精神世界的象征物，私人生活空间中也颇为流行这些象征物。家也可被视为神圣处所，因为其中设有供奉神祇或精灵的佛教或神道教神龛。神棚（Kamidana）是用以供奉守护神的一种家庭式的神道祭坛，佛坛（butsudan）则是一种盒子状的家庭祭坛，用来供奉佛教神祇和保护本家族祖先的灵魂。佛坛往往还要设立一块代表祖先灵魂的纪念性牌位（ihai，位牌）。这个牌位是家族团结的象征，也是家庭生活的标准组成部分，祷告和祭品都直接围绕它们展开。虔诚的宗教世界是日本全体普通民众生活流程中不可或缺的重要内容，无论是家庭内还是家庭外存在的大量神圣标识物，都反映了这一点。

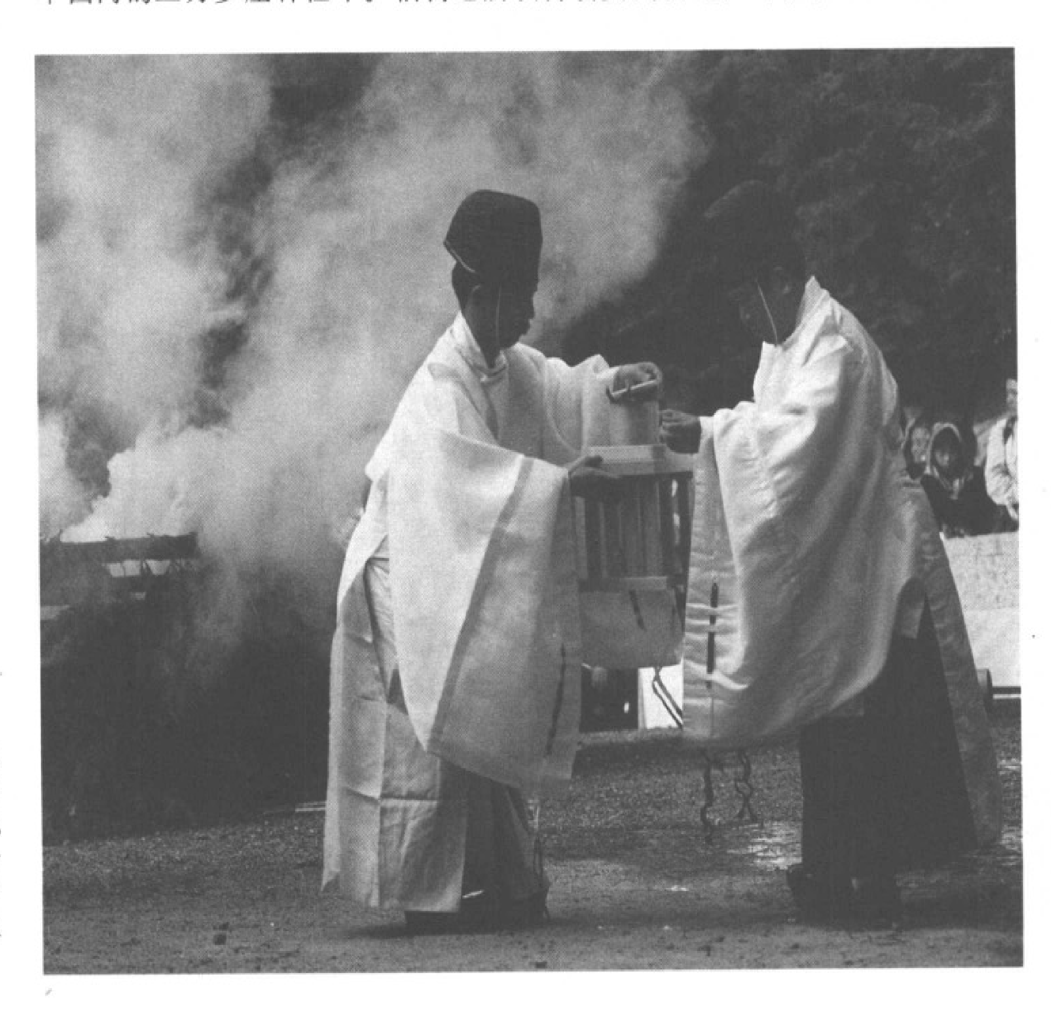
日本内宫（Naiku）风日祈宫（Kazahinominomiya）的神道教神职人员。神道教的神官（shinshoku）不主持正式的敬拜活动，而是代表参拜者唱诵特定的祝词（norito）。祝词要赞颂神社中供奉的神灵（Kami，“神”）。唱颂的祝词既可能是已有的标准版本，也可能是神官根据特定场合或参拜者的要求做些改动的。

现代日本宗教

日本迅速走向现代化、工业化和城市化程度越来越高的生活方式，导致产生了大量的社会论争和社会问题，对日本的宗教及实践均产生了重大影响。交通安全护身符、汽车护佑符、提供精神忠告，以及专门负责开启或结束爱情事件的寺院等，都是日本宗教在当今社会采取的革新。

佛教和神道教

几个世纪之前产生的主要佛教宗派至今仍存，很多宗派为了保持生命力、适应现代日本社会，开始采用新形式、寻找不同的侧重点作为新的突破口。日莲宗共有将近四十个附属团体，其中还包括一些规模最大的日本新宗教。佛教已对当代日本日益重要的社会焦点问题做出了很多积极的回应，努力维护其作为日本社会不可或缺的组成部分的地位。佛教内部的发展趋向和宗派团体，如涉及免于老年痴呆、安乐顿死的寺院，以及为流产儿祈福等，都是对颇为流行也颇具争议的老龄化、衰老、节育和流产等急需解决的问题所做的应答。从节日、流行的祈祷仪式和生活周期及社区典礼等活动中可以看出，神道教在当代日本仍然是一个社会性的宗教势力。神道教将继续对未来的日本社会发挥作用。现代日本社会中受到最广泛崇拜的神道教之神就是稻荷。起初，稻荷是一位保佑稻米丰收的神，如今则被尊为商业之神，被供奉在日本国内的三万多座神社中。稻荷之所以持续受到欢迎，可能在一定程度上是



神道教的神职人员在位于京都的一个神社中举行净化仪式。从污秽中获得净化是神道教崇拜的一个重要方面，它以在神社周围圣所中举行的祭典、仪式和节日庆典为基础。

因为它的可扩展性。除了这种现代化的包容性，稻荷还可被理解为女性或男性，具体情况要依地点而定。实际上，稻荷崇拜的中心圣地既可以是神道教的场所，也可以是佛教的寺院。

基督教

基督教在日本的发展史上最令人感兴趣的一点，就是创建本地教会的努力。为了实现这个目标，基督教社团已将儒家、神道教、佛教和民间信仰的各种因素融入了基督教信仰中，形成了一个有望吸引更多群众参加的本土基督教组织。很多教堂设立了各种形式的葬后仪式以适应日本民间信仰的习俗；同时日本基督教团体的创建者，往往也采取其他日本宗教中所保留的创建者崇拜的形式。更甚者，一些宗教团体还采取了念佛基督教，它与佛教念佛实践中的声音和韵律极为相似。赋予基督教以本地特色的其它方面的努力和尝试，还包括为祖先的灵魂施洗礼和把苦修实践与精神修炼结合在一起，如禊教（misogi）的水净化仪式及从炭火上走过的行为。

基督教也对大众阶层的生活具有一定影响。尽管基督徒人数仍然很少，但是基督教式的婚礼在日本颇受欢迎。许多日本女性希望可以身穿结婚礼服、接受人们抛洒大米的祝福，虽然她们不是基督徒，但为了能在教堂中举行婚礼，她们也往往会参加圣经学习班。

大众信仰和中国宗教

尽管随着时间的流逝，修验道的很多习惯仪式已有所改变，它却仍然是日本宗教中的一道风景线。真正的实践者已大为减少，可是某些地方的修验道已经将自己融入了表演艺术。他们以舞蹈艺术为媒介，表达自己的世界观。

人们对新时代团体的兴趣日益增加，因此那些重视个人体验和玄学思想而不是强调传统的信仰和社会体系的宗教，赢得了人们普遍的欢迎。个人不再属于某个特定宗教团体的固有成员，如今个人拥有从书籍、杂志或利用网络资源进行选择的自由权利。这些寻求精神内省的人们，可以从各种宗教或信仰模式中筛选一些因素，并自行安排合适的宗教实践活动。

尽管道教从未以一种独立的宗教实体的面目在日本确立下来，但是道教的影响仍然表现或保存在日本丰富多彩的宗教和文化活动中。既有利用道教占卜术的街头算命先生，也有为确保居住安全、生活欣欣向荣而接受道教看风水活动的建筑商和买主。道教对日本宗教和文化特质的形成具有很大作用。

今天，除了学者外，儒教已经很少得到探讨或学习了，但是在那些与日本社会的礼节和风俗习惯密切联系的各个方面它仍然存在很明显的影响。孝义，忠诚、等级、和谐是基本的儒家原则，它在继续对现代日本的教育、政治和社会生活产生影响。

其它的宗教学说

日本社会中还可以找到包括伊斯兰教在内的其它宗教信仰。伊斯兰教大约是在明治时期传入日本的，但是直到1973年爆发石油危机的70年代它才为人所

知。目前我们对日本的穆斯林人口无法做出可靠的估计，存在从几百人到3万人不等的几种说法。

由于日本已成为一个更加富裕的世界大国，也变成了一个在国际社会中更重要的参与者。为数众多的宗教学派之间的相互影响以及关于民族发展之路而产生的对话，将对日本的政治、社会和文化前景的形成继续发挥重要作用。

新兴宗教

自19世纪初期以来，日本产生了一大批新兴宗教。这些宗教团体都具有折衷色彩和融汇特征，往往包容佛教、基督教、神道教和民间宗教信仰等诸多因素，又多带唯灵论、超自然神秘主义及科学幻想的色彩。尽管由于新宗教跨越的时间及发展范围十分庞大而表现出色彩纷呈的特征，但是学者们已经总结出一些贯穿新宗教的特定主题与特性。

新兴日本宗教提供了一种新范式，即如果不被控制，人类就可通过积累精神德行、获取超自然能力解释世界的不稳定性并对其产生影响。如灵友会和阿含宗（Agonshu）就认为，在不幸与不适宜的祖先崇拜之间存在一种联系。这种世界观吸引了那些对现代社会的显而易见的精神荒芜状态感到不满的人，或认为社会现代化带来过多的压力而且毫无意义的人们。在数量不断增加的新兴宗教的世界观中，还存在一种预言世界末日即将到来的趋向，这种观点源自对现代工业社会面临的种种问题的不断增长的认识。在这种团体中，成员们相信通过他们的虔诚和不懈的修行，可以帮助世界避免灾难性末日的到来。

新兴宗教往往重视强大的个性以及创始者和领袖的超凡号召力。他们的教义及对精神修行所做的解释，往往被视为救赎的关键因素。当信徒们面临困惑不解的难题时，就会求助于领袖本人，在祈祷中请求他的庇护与疗救。人们认为创建者所拥有的宗教性的洞察力和能量，都是他们通过虔诚而艰苦的精神修行获得的。中山美伎（Nakayama Miki）（天理教，Tenrikyô）和北村小夜（北村サヨ）（Kitamura Sayo）天照皇大神宫教（Tenshô Kôtai Jingukyô）就是这种性质的创建者，因此很多新宗教的创建者受到信徒的高度崇拜，被视为一位新的或传统的"神"或"神"的化身。这也毫不奇怪。

很多较大的新宗教的生机和活力，来自于其环环相扣的组织结构。成员可以在组织中找到忠诚友爱和劝戒忠告。在一些新宗教中，如立正佼成会，以小的信徒团体作为传播教义的载体，常常是本宗教信徒数量增加的重要方式。在这样的团体中，高级成员往往要承担帮助低级成员精神修行的责任，低级成员则常常受邀向宗教领袖所设立的榜样学习并力争赶上他们。

自从20世纪80年代初期以来，很多已兴起或取得显著成绩的新宗教，正朝着更私人化的方向发展。为了吸引那些寻求更加私人化的精神体验的人，这些新宗教的组织结构更加松散。这些更新型的宗教以录音磁带、广播和出版物的方式传播教义，而不是以聚会的形式传播，因此信徒拥有自由选择他或她的个人精神修炼课程的权利。一些团体，如幸福的科学（Kôfuku no Kagaku），甚至已经成立了自己的出版公司。

新宗教往往非常巧妙地运用科学技术来辅助传播教义。在真如苑（Shinnyoen）中，向灵媒提出的精神疑惑及做出的解答都可以用联络海外的寺院分支机构和日本总部的传真机来沟通，同时金明会（Golden Light

改宗（Proselytism）

改宗是很多新兴宗教的显著特色。信奉者转变他人信仰的能力是与其精神发展历程紧密联系的，成功地转变他人信仰被视为当代社会团体的合法性与伟大性的表现。很多新兴的日本宗教也寻求在日本之外传播自己的教义、在外国设立分支机构、获得世界性风采，这些都可以为他们所理解的普适性提供证明。创价学会、真光教和生长之家就是在国外成功地设立分支机构的新宗教。

Association）和其他团体组织则已创建了自己的网站。

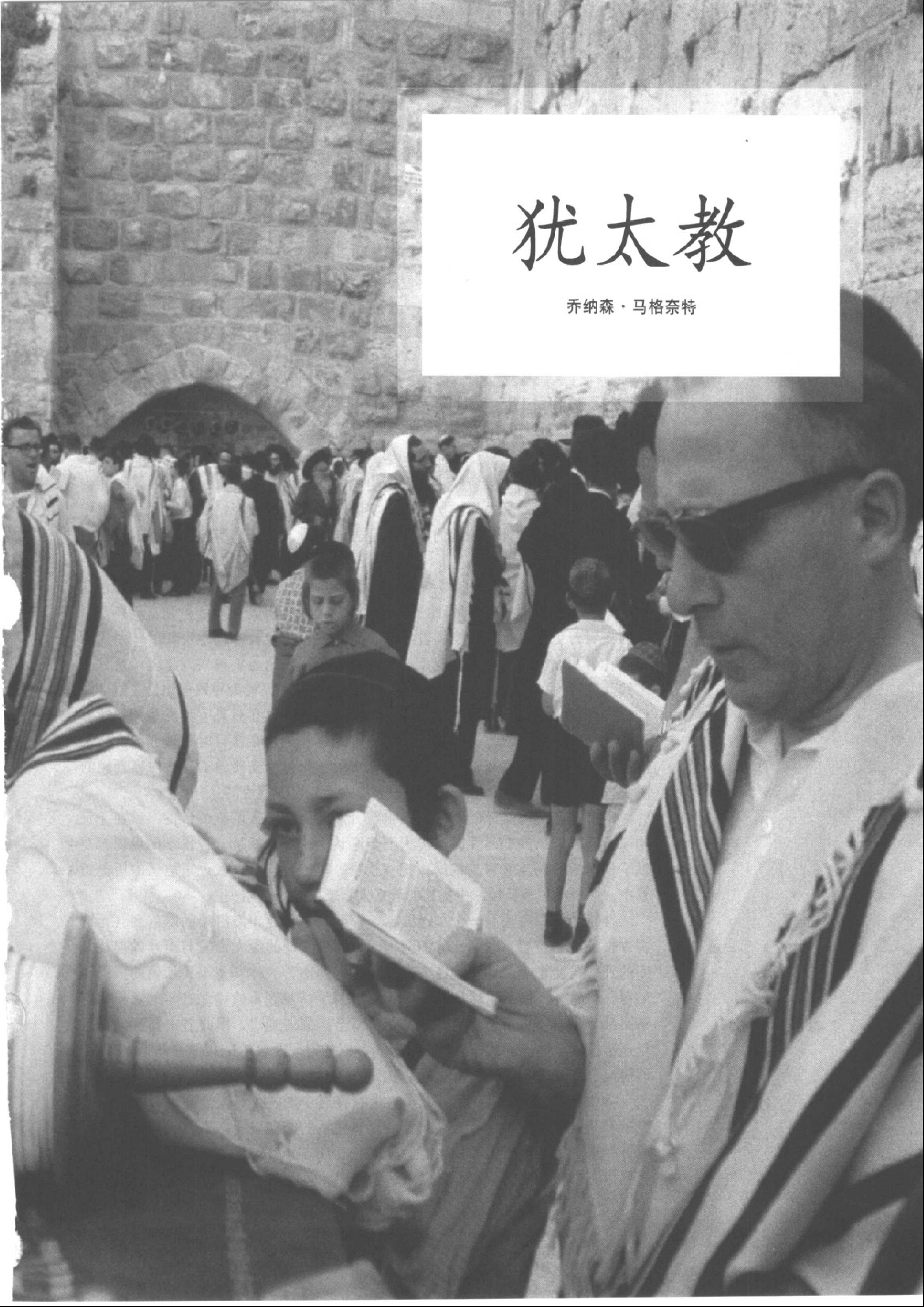
以发展和培育精神才能来处理物质和精神事务的观念是新兴日本宗教的最显著的特色之一，也是它们吸引大批的群众（大约占人口的10%-25%）的重要原因之一。重视个人转变，采用各式各样的个人或集体实践改善个人的精神特质，这是一灯园（Ittôen）和大本教（Ômoto）等新宗教教义中的共同点。修习实践可能包括沉思默想和其他心理学技巧以臻达更高的思想境界，也可能是开展社区公园、公众厕所的清洁和其它自愿性的工作。以人的精神因素开展试验，也是新兴日本宗教的一个特点。他们为信奉者提供发展培养个人精神才能、获得超自然力的机会，因为那些似乎可以让他们理解神秘的奇特现象。强调神秘体验也可被视为针对现代社会所流行的科学实用主义及日益增加的理性主义的一种反抗的表现。

很多人认为日本此前确立的宗教并不健全，因此在面临现代生活的挑战时，为了解决精神、社会和感情中的不适，他们往往求助于新宗教。从这方面来说，日本新宗教是当代日本社会刺激宗教改革的推动力及衍生物。

神道教的神职人员在奈良的一个神圣的大型聚会场地祷告。神道教是以对自然界的精灵崇拜为基础的，因此宗教仪式和庆典活动通常在室外举行。







犹太教

乔纳森·马格奈特

犹太教



犹太教是最古老的宗教信仰之一。犹太人认为早在4000年前上帝就在西乃山将《十诫》(Ten Commandments) 和《妥拉》(the Torah，即“律法”)授予了摩西，从而系统地确立了世界上第一种独尊一神的宗教信仰。犹太教重视实践更甚于教条：一个人虔诚与否，是通过其生活方式限定的。在犹太民族长达2000年的流亡离散生活中，就是这些实践活动使他们得以成功地维持并延续着自己的文化身份。

犹太民族的起源、出埃及和新土地

公元前200年到公元200年之间编纂而成的《希伯来圣经》是有关犹太民族产生之源的惟一的直接资料，但是历史学家在利用这种资料时却必须采取相当谨慎的态度。要得到关于“历史上真实的以色列”的信息，则必须采用18世纪以来产生并历经改进与完善的各种鉴定方法，对《圣经》所述的内容进行字斟句酌、详加梳理。

尽管《希伯来圣经》(《塔纳赫》[the Tenakh]) 是作为关于以色列起源的历史纪录的面目出现的，实际上它还包含了一些具有明显神话色彩和富有传奇特色的资料。更甚者，这种交织着风格各异的内容的编纂方式还反映了一系列的无名作者和编辑者的立场与观点。他们用以色列人未能正确实践与上帝所订立之约 (见191页) 来解释以色列的历史，而且把这一点视为导致巴比伦之囚 (见196－197页) 的惩罚之因。这些资料之中，其实还存在另外一种类型的叙述和不同角度的理解，但是为了保证观点一致，这些内容在修订时或被删除或被取消了。为了获得更完整更详尽的印象，历史学家将目光转向了这些内容新颖的材料，而考古发现也为此提供了更进一步的资料方面的协助。

尽管如此，仍需谨慎而行。19世纪开展的多项考古调查的目的，就在于证明《圣经》记录的准确性。目前人们普遍认同的一点就是，考古学的发现都是以不同时期的物质文明为依据，把《圣经》牢牢定位于古代近东地区的历史背景中，而极少与《圣经》中提到的著名人物或事件直接相关。

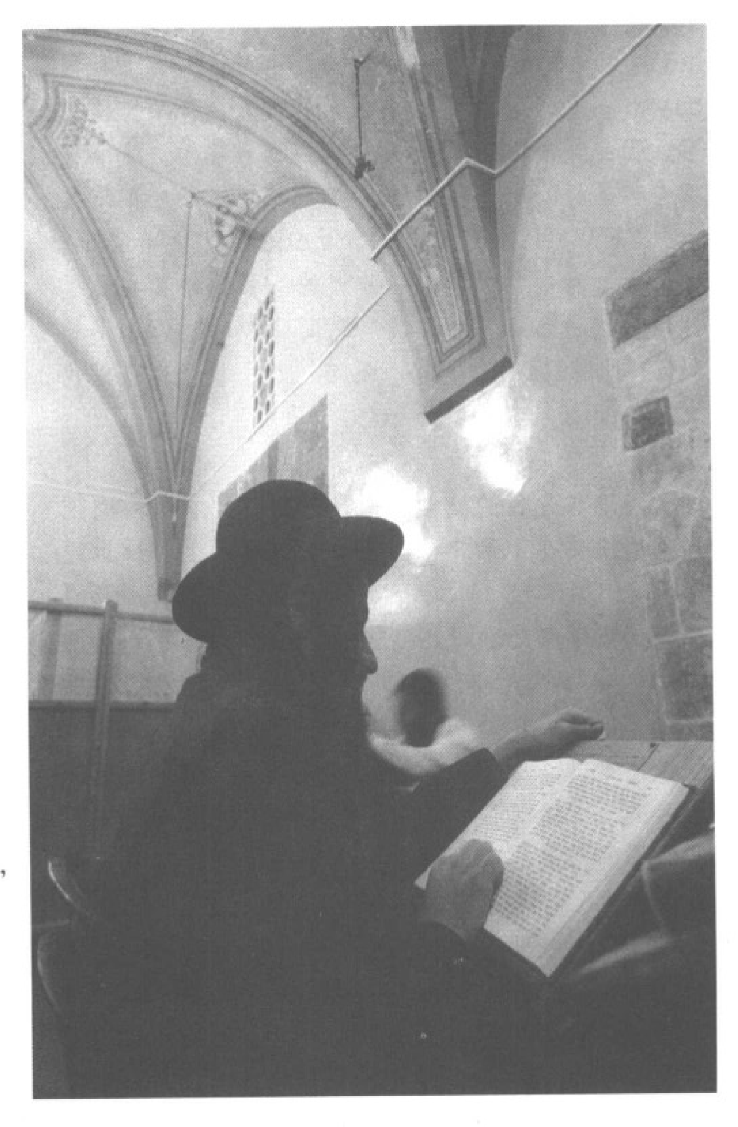
推断历史事实还有一个关键因素，那就是位于地中海沿岸的以色列 (无论古今) 的地理位置：联结北方的两河流域相继涌现的庞大帝国与南方的埃及之间的纽带与交汇点。这个地区在古代被称为迦南，大体与罗马人所谓的“巴勒斯坦”一致。谁控制了这片领土，谁就掌握了举足轻重的南北之间的贸易和军事路线，也就掌握了通向海洋和富足的东方国家的通道，因此各主要帝国在这里连年征战、冲突不断，地方政权获得独立的时间及自治的程度往往十分有限，即使某个帝国走向衰落之时也不例外。

早在石器时代初期，就有很多人生活在这个地区。进入新石器时代，游牧渔猎和采集野果的生存方式开始朝着定居生活的方向转变，人们还利用黏土制造可以储藏和烹煮食物的容器。青铜时代初期，开始产生第一批城镇生活定居者群体。来自亚洲的入侵者喜克索斯人 (Hyksos) 在这片地区确立了自己的统治，并从大约公元前1720年开始一直到公元前1580年的这段时期内统治了埃及

地区。喜克索斯人被驱逐之后，整个青铜器时代后期，埃及人便一直成为迦南地区的统治者。迦南的大部分人口都是西闪米特人和小型城市国家的居民，他们一直力图恢复以往对当地领土曾拥有的较大控制权。12世纪初期以来，埃及人的势力开始撤出迦南，而侵入沿岸地区且有“海上的民族”之称的非利士人(Philistines)占领了此地，以色列人征服该地之后的很长一段时期内，它都处于被城市国家包围的孤立状态。

亚伯拉罕和他的子孙

《圣经》将犹太民族产生之初追溯到了出生于“迦勒底的吾珥（Ur of the Chaldeans)”的亚伯拉罕。吾珥位于阿拉伯湾海岬附近，是两河流域的一座苏美尔人的城市，但是亚伯拉罕一生大部在位于亚兰（Aram，即叙利亚）北部的一个贸易中心——哈兰（Haran）度过。《圣经》记载他来到迦南，只是因为饥荒而短暂地到过埃及。有关叙述说到亚伯拉罕为上帝设立祭坛，从而标定了上帝曾承诺赐予他的土地[1]，还有逝后他要被埋葬在希伯仑。他的儿子以撒则与南方的别示巴（Beersheba）发生了联系，继续坚持父亲的信仰，重修了亚伯拉罕所挖掘的井源。他的孙子雅各在定居迦南地之前，先返回哈兰娶妻，他与士剑(Shechem）和伯特利（Bethel）的圣所建立了联系。雅各的12个儿子之间的相互竞争，致使幼子约瑟被卖至埃及为奴，结果是约瑟在埃及被提拔获得了高位。有一次迦南发生了饥荒，雅各及另外的11个儿子在约瑟的邀请下迁徙至埃及境内生活。



位于约旦河西岸的希布伦城（Hebron）的亚伯拉罕墓前的一位犹太礼拜者。据《圣经》所述，犹太教的始祖就埋葬于此。

这些故事以极富技巧的细节描绘创作出一部可谓天衣无缝的记录，尽管从历史角度而言，它们可能反映的是属于不同部落集团的传奇故事及与特殊圣所之间发生的融合现象。在其现存状态之下，他们突出强调了那些成为正在形成的以色列宗教信仰中堪称独特的要素。尽管亚伯拉罕将要离开自己家族曾经生活过的文化和宗教环境，在一片将要属于他的陌生的新土地上定居繁衍，但是如此一来他将为这片土地上所有的家庭带来祝福。上帝选择亚伯拉罕的依据，就是他将会倡导“正直和公义”，并将这些宝贵的东西传给子孙后代（《创世纪18：19》)。在他身上集中体现了对上帝应许的信任，成为后代子孙学习的模范，甚至在面临上帝的考验，要求他用亲子献祭之时仍不改初衷（由此，以色列人的宗教中废除了采用孩童献祭这种做法）。雅各的形象更复杂更丰满，他还是一个有宗教预见的人，他与一个神秘人物（通常被认为是天使）摔跤的故事，使其子孙后代得获“以色列”之名，意指与上帝摔跤或代表上帝搏斗的人。

① 见《创世纪》15：7。——译注

上帝之名

《希伯来圣经》中使用了几个名称和术语来指称上帝，大部分都源自当时美索不达米亚地区的宗教信仰，但是这些称呼已与《圣经》的世界观结合在一起。其中最常用的两个术语就是埃洛海姆(Elohim)和“四个字母的称谓”，按希伯来文音译为YHWH（亚卫），这个词通常翻译成英文的“Lord”（主），而在一些现代非犹太的《圣经》译本中则拼成“Yahweh”。前者有一个复数后缀（-im），而且常被用作一个复数名词以统称众神——如那些周边国家所供奉的诸神或偶像——或者指那些势力强大的部族或具有部分神性的人。然而在用于指称以色列人所崇拜的世界惟一的上帝时，这个词也可作为单数名词。

以色列人对这个“上帝”还有一种特有的更亲密的称呼。Tetragrammaton（希腊文“四个字母的”）YHWH，该词由四个希伯来单词构成，即yod，hey，vav和hey，据圣经的词源学考证，源于动词hayah，意思是“即将”。但是犹太人被严禁拼读此名，而是用Adonai（“主”）这个词来替代，这个称谓在《圣经》中也可发现。（在《希伯来圣经》原文中，YHWH四个字母之下书写Adonai的元音字母，以示对这种做法的提醒。欧洲的基督教学者误解了这种习惯做法的用途，误把此词读作Jehovah[耶和华]。）同时Ha-Shem即“圣名”这个词，也可以代表the Tetragrammaton之意。

寻求对此名的其他翻译方式的犹太学者，均把注意力集中在上帝的“存在”这一思想上。18世纪摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn，1729—1786）重视其哲学意义，即上帝的“超验性”，将它译成德语“der-Ewige”（永恒的）。但是时至20世纪，马丁·布伯（Martin Buber，1878—1965）和弗朗茨·罗森维希（Franz Rosenzweig，1886—1929）都重视上帝的“无所不在”或存在于人间的特点，在他们所翻译的颇具影响的《希伯来圣经》德文本中使用了德语的人称代词Er（他）或Du（你）。

17世纪以来的现代圣经研究界认为，采用上帝的两个名称的事实，反映了《圣经》文本具有两种不同的资料来源，“埃洛海姆底本（Elohist）”和“亚卫底本（Yahwist）”。拉比犹太教的传统教义和那些以不同方式来研究《圣经》文学性的学者们都认为，上帝之名之所以有不同的特定称呼，乃是因为这些称谓反映了上帝的各种不同特征，适用于不同的阶段。因此对拉比们来说，埃洛海姆（Elohim）说明了上帝的公正性，而亚卫（YHWH）则表现了上帝慈悲的一面。女权主义研究者则指出，“上帝”一词属于突出男性权威和力量的阳性词汇，因此最近开展的一些犹太礼拜仪式寻求通过一种神的品性来翻译这个名称，如“慷慨者（The Generous）”、“慈悲者（The Compassionate）”，以此适应特定的文化语境。

《圣经》当中还存在大量源于古代近东地区的关于上帝的其他称呼（“神”El，“至上者”El Elyon，“全能者”El Shaddai，只列举三个名字）。同时《圣经》也隐含着上帝的形象，如“父”、“牧羊人”、“丈夫”、“哺乳的母亲”和“王”等。但是犹太教坚持认为，在众多的形象和隐喻背后，上帝仍是“独一的”（《申命记》 6：5）。一位拉比讲经时问道：“为何每日祷告时都要说‘亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝和雅各的上帝’，而不是简称‘亚伯拉罕，以撒和雅各的上帝’呢？”回答是：每位族长都必须发现属于自己的上帝，并以自己的名义祈祷。相同的祷词又开始了，“我们的上帝和我们父辈的上帝”——每代人都会与以色列民族的同一个上帝相遇，但是邂逅的方式却适合各自的时代和经历。

在犹太会堂中朗诵《妥拉》时，要使用一种手形指标器或“亚德”（yad，意为“手”）的协助。人们认为经卷是极为神圣的，不可以用世人之手触摸，用于指示经卷的亚德可以协助阅读者逐行阅读经文。此图中所示指标器为金制，不过通常更多采用银质或木质，它们常常是颇具价值的做工精细的艺术品。


חלום אחד
העלת אחריהן
הרקות שדפות
הוא הדבר אשר דברתי
גדול בכל
אחריהן ונשכח
את הארץ ולא
הוא אחרי כן כי כבד

186

出埃及

以色列人在埃及遭受奴役。他们获救的记载见于《出埃及记》。圣经中提到了统治埃及的一位新法老，他"不认识约瑟"。他因以色列民族人口日益增多而忧虑，担心他们可能会团结起来与埃及为敌，因此埃及新王实行了秘密措施，最初只是奴役以色列人，但是最终导致对犹太人实施有计划的屠杀，杀死所有的男婴。其中有个婴孩躲过死亡的命运，被法老的一个女儿收养，她给他起名摩西。摩西虽在法老的宫廷中长大，却仍被视为一个残暴统治下的以色列人受害者，他杀死了埃及的监工头后被迫逃亡。40年以后，已在外约旦(Transjordan）南方的米甸（Midian）定居下来的摩西受上帝之命返回了埃及，上帝命他率领以色列人离开埃及返回曾允诺赐予他们祖先亚伯拉罕、以撒和雅各的土地。由于法老拒绝以色列民族迁徙的要求，上帝降下十灾，最后一种灾难达到极致，杀死了埃及所有的头生子，最终法老才被迫同意以色列人离开。但是后来法老又改变了主意，一直追到"芦苇海"(the Sea of Reeds，可能是红海)，当时海水奇迹般地裂开了，让以色列人顺利地通过后，海水在其身后复合，淹没了埃及的军队。

19世纪的镀金银制《妥拉》防护罩。《妥拉》经书被卷起，置于两块称为"生命之树"的窄木板上。经卷捆扎起来之后，盖上装饰精美的护罩，饰以王冠或钟铃以及盾形防护罩。

这个神秘拯救的奇迹故事在以色列民族的意识中深深地扎下了根，以至这种意象曾唤起犹太人从巴比伦流放地回归耶路撒冷的希望，如同《以赛亚书》(第40－55章）后半部分所表达的那样。希伯来人希望在上帝应许之地建设的国家是一个与埃及的奴隶制国家政体相反的、珍视个人自由的新社会。公元前6世纪之初的一个恰当时机，逾越节（希伯来语，Pesach；那时上帝越过了以色列人的房屋）由一个春天的节日改造成为一个纪念"从被奴役走向自由"历程的节日庆典。"从被奴役走向自由"是以色列人自视作为一个民族的核心主旨所在。

辨析这些传说背后所隐藏的历史真实的努力遇到了重重困难。埃及人的文献资料中并不存在直接谈及有关以色列人和如此大规模的奴隶逃亡事件的记录。但是约瑟之类的人物的确有可能在这段时期内得以擢升高位，因为当时的埃及正处于喜克索斯人的统治之下；埃及人政权的恢复，被解释为约瑟的后代失去了上帝的恩宠。还有一种更极端的观点认为，以色列人实际上是发动叛乱并建立了自己社会的当地迦南人中的一部分。以色列人中可能仅有部分人在埃及度日，但是他们的传奇故事与其它内容融汇，形成了共同的民族史。不管怎样说，一个民族竟然将自己的出身说成如此低等的奴隶，这种记录本身就非同寻常。这些故事可能说明《圣经》所述的内容具有部分真实性，即出埃及这件大事发生的时间大约是公元前13世纪到前12世纪之间。

旷野立约

出埃及事件之后，以色列人在西乃山下集会，摩西在山上蒙受上帝的召唤。而以色列人就是在西乃山与祖先的神——那位解救他们摆脱奴役的上帝立下以《十诫》为开端的圣约。他们的职责就是对这位上帝表示绝对的忠诚，并以他所赐予的公正和律法建立一个模范社会，而上帝将会以使他们在自己的土地（等同于“迦南”）上立足并保护他们作为酬报。西乃山事件可能起源于以色列传说中的另一个独立分支，但是在出埃及故事中，它成了从漂泊到稳定的支点。在拉比犹太教时期（公元2世纪），它与庆祝丰收的节日“五旬节”(Shavu'ot, Pentecost）结合，发生在逾越节之后50天。

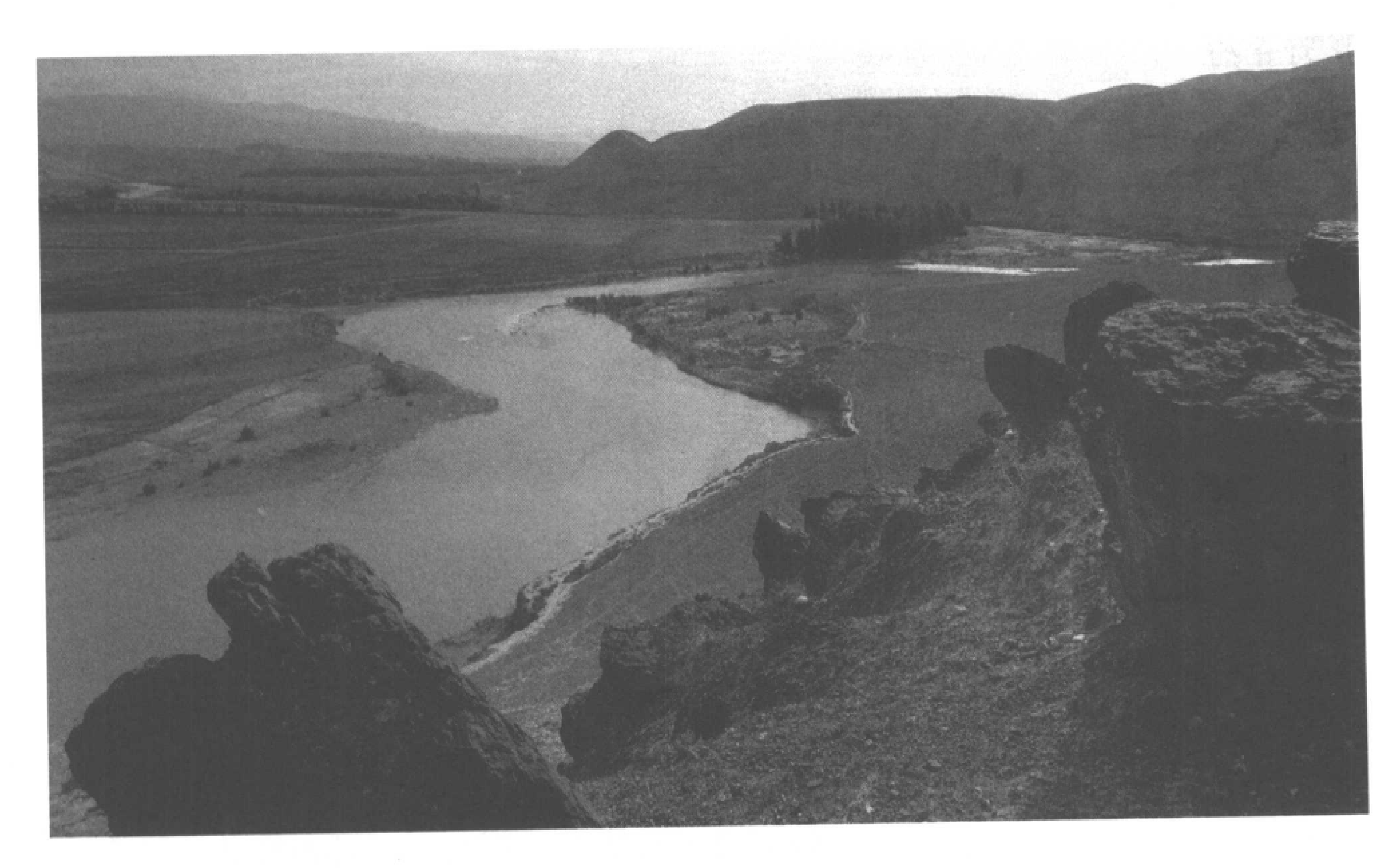


出自中世纪的插图本《哈嘎大》(Haggadah）中的一页。《哈嘎大》是逾越节(Passover）盛宴中使用的仪礼规范手册。这幅图显示的是摩西及燃烧的荆棘丛，上帝就是从那里向他发话的。图中还有摩西的手杖在法老的宫廷中变成了蛇，这是上帝代表被奴役的以色列人所制造的第一个奇迹。

《摩西五经》(《创世纪》,《出埃及》,《利未记》,《民数记》和《申命记》）的其它部分都被置于犹太人在埃及和迦南之间的旷野游荡40年的故事框架之中。随后就是侦察迦南地的情况，结果却是此地几乎无法被征服。这一代以色列人是在埃及长大的，他们的信仰和崇拜均受到当地文化的影响，而曾被人奴役驱使的经历又造成了心理创伤。必须把这些影响与疤痕彻底清除，因此只有在摆脱了奴役的自由生活中出生的下一代人，才适合进入这片崭新的土地。40年旷野中的游荡生活与重要的秋收节日住棚节（“棚”，是指以色列人在收获季节临时搭建的居所）结合在一起；这件事发生的时间较晚，可能是公元前5世纪左右。以前往耶路撒冷朝觐为标志的三大“朝圣节日”至此全部完成，大概是以公元前10世纪第一圣殿的修建为开端。

《利未记》和《民数记》填补了40年旷野生活的空白，重点集中在起始阶段与结束时期。通过叙述故事和记录律法、宗教仪式的历史资料，这两部分内容不仅讲述了制度体系、特别是祭司制度的确立，还提到了立法机构和先知行业的设立——如“宫廷先知”，它们将提供管理这个新社会组织的基础。这两卷还记载了犹太人进入迦南地之前的最后行程和准备工作。

以摩西临终讲话形式出现的《申命记》，提供了早期制定的各种法律规章，反映了这卷作品编创时的生活实践。《申命记》的核心内容，可能就是犹大国王约西亚（Josiah）统治期间在圣殿中发现的经卷（公元前7世纪）。就是这卷律法书点燃了他的宗教改革之火，他力图取缔一切异族崇拜而将崇拜活动集中到耶路撒冷的圣殿中。



186 迦南或巴勒斯坦地。在希伯来人经历了埃及为奴的命运后，上帝带领他们来到这片土地。当时该地已被迦南人占据，他们早在公元前3000年左右就已经定居这里。经过长达二百年左右的战争之后，犹太人在此建立了统一的以色列王国。

以色列人的定居

《圣经》中包含两段述及以色列人定居迦南情况的内容，不过这两段文字明显是相互矛盾的。根据《约书亚记》记载，以色列人的十二支派在摩西指定的继承人约书亚的领导下，成功地进入了迦南，通过周密的部署和有效施行作战计划，攻克了一座又一座城镇。随后他们就在各支派之间分割了土地。不过，表明时间在公元前13世纪的这部分记述，似乎是一部更晚——可能是巴比伦流放之后——的作品，这样做的目的有助于创造一种内容连贯的历史。

而《士师记》表明的是迦南定居生活更晚些的一个时期，大约是公元前12世纪到公元前11世纪期间。当时管理这个区域的是地方上的勇士兼士师。《士师记》还指出，最初以色列人以游牧家族的生活方式散居在人烟稀少的山区，在入主迦南之前经历了极为缓慢的渗透过程。当他们巩固了自己的根据地之后，就开始袭击并征服迦南人的城邦，同时还避免与占据南部海岸地区的非利士人发生正面冲突。

《约书亚记》的前五章详细地叙述了横渡约旦河及与耶利哥城的第一次军事作战的准备工作。这个事件与渡过芦苇海一事的类似性，就是对约书亚作为摩西的杰出继承人的地位的一种肯定。作为与上帝立约的标志之一的行“割礼”之事，在旷野时期和纪念逃离埃及的逾越节庆典中并没有实施，如今开始执行；这有利于获得上帝的支持，也有利于确保宗教信仰对随后开展的征服战争的重要意义。

第二部分内容以迦南地的战事为核心，开头就是一位天上的使者现身（5：13-15），因而再次强调了上帝的积极帮助。耶利哥城的陷落恰好表明，由于以色列人谨守上帝之言而获得了胜利，同时禁止抢夺战利品或保留任何私财的禁令，进一步增强了这一胜利依赖于上帝对战事的介入。由于违反禁令而导致了

此后攻打艾城（Ai，意为“废墟”）战役的惨败，直至将肇事者找到才攻取该城[①]。迦南当地居民中的基遍人（Gibeonites）耍弄阴谋诡计，伪称来自很远的地方而骗取以色列人与之缔结协约。这件事致使邻近各国的王结成联盟攻击他们，以色列人奋起抗敌。随着敌人的溃败，以色列人巩固了自己在南方的胜利成果。随后的几章叙述了更多的战役与征服活动，这是在完成由摩西传给约书亚的上帝的命令（11：15）。之后简要总结了约书亚的辉煌战绩，同时此书其它部分详细地记录了在各部族之间分配土地的情况，包括为利未人（利未支派的祭司长们，他们不得分有土地）留出的城邑和“逃城”。在逃城那里，过失杀人者在审判之前可以得到庇护，避免被仇人所杀。此书以示剑的庄严集会和重与上帝立约而告结束。

《士师记》共有三个要点部分：第一部分首先概述了征服及最终的定居（1-3：6）；第二部分讲述的是“士师”即地方的部落首领的故事，他们同时还承担执法断案的责任（3：7-16：31），其中的重要人物包括以笏（Ehud，3：12-30）、底波拉（Deborah，4-5；惟一的一位女士师）、基甸（Gideon，6-8）、亚比米勒（Abimelech，9）、耶弗他（Jephthah，11）和参孙（Samson，13-16）等。第三部分深入细致地讲述了以色列内部各部族之间发生的剧烈冲突与纷争以及当时局势的极度混乱状态，因而展现了一幅急需建立君主政体的图景。这个主题其实早在基甸和亚比米勒的故事中已有所暗示，不过因其对神权政治构成威胁而故意避而不提。

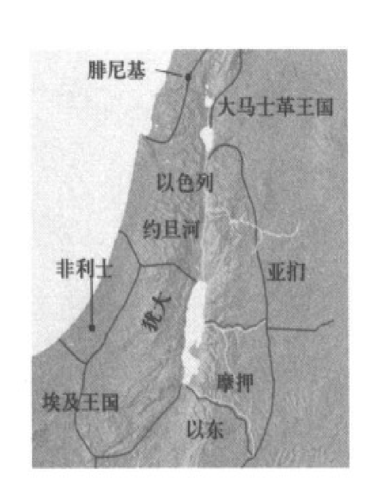
有关列位士师的故事实际上被限定到一种特定的叙事模式中。以色列人因向当地迦南人的神求助并崇拜他们而犯下罪恶；而上帝则派出以色列的敌人以示惩罚；以色列悔悟，向上帝求助；此时上帝就会派遣一名士师来领导他们夺取胜利，在这位士师有生之年会维持一段和平时期。但是他或她死后，又会开始另一次循环。

撒母耳和《列王纪·上》

最后一位士师是撒母耳，他同时还承担祭司和“预言家”或先知的职责。他的出现恰逢危机四伏之时。非利士人在其后称作以便以谢（Eben Ezer）的地方大败以色列人，不仅抢走了他们（用以承载旷野时期铭刻《十诫》的法板）的约柜，可能还摧毁了示罗（Shiloh）的圣所。同时期的埃及文献中也提到，非利士人侵入了叙利亚、以色列和埃及的海岸。埃及人从迦南地区撤走以后，非利士人就占据了沿南部海岸的五座城邦。这些城邦结成了强大的军事联盟，占据着武器锻造中冶铁技术的垄断优势。面对危机四伏的战争态势和撒母耳诸子的腐败专横，人民纷纷要求国王的统治。撒母耳反对立王，他认为他们所提出的拥立类似周边国家的国王的迫切愿望，意味着拒绝上帝的统治。虽然他拥立便雅悯支派的青年扫罗为以色列的第一位国王（《撒母耳纪·上》1-9），但是他的游移不定的矛盾态度致使他与扫罗关系紧张，结果导致大卫取代扫罗为王。

① 《约书亚记》第7章载亚干犯罪。——译注

从王国时代至流放和屈从



随着君主制的建立，有书面记录和档案材料的时期开始了。这些资料当中有些部分就被圣经讲述者采用。不过，在《圣经》之外，却没有任何关于扫罗或其后继者大卫——他将各部族统一到单一的中央政府统治之下——历史的证据。圣经记录的相关故事保存在《撒母耳纪》中。

大卫和所罗门

早在公元前10世纪，大卫就将其都城设在耶路撒冷，该城居于一个中心的位置，而且不属于任何一个部族的属地。耶路撒冷在古代还是一个圣所的所在地，在传统中是亚伯拉罕与“撒冷王”（Salem）麦基洗德（Melchizedek）相遇的地方（《创世纪》14：18–20）。有关大卫的叙述从三方面塑造了一个复杂的人物形象，他军功显赫、政治敏锐，艺术上也颇多建树，曾创作了《诗篇》中的多篇诗歌，但人性的缺陷却使其私人生活具有悲剧性。他想为上帝修建一座壮丽圣殿的愿望未获许可。因此，他只是将一切材料置办整齐并买下一块地方，其子所罗门在那里建造了圣殿。

经过宫廷的纠葛和争斗，所罗门继承了王位，由此确立了王国的继承原则，



耶路撒冷西墙（哭墙）附近的哈西德派犹太人。哭墙原为圣殿广场西部的城墙。公元8世纪，耶路撒冷落入阿拉伯人之手，允许犹太人在每周安息日前的傍晚和宗教节期间在此墙前举行宗教仪式。

使南国犹大得以维持长达4个世纪的稳定局面。作为智慧之典范的所罗门设立了官僚体制和教育基础，以保证他从大卫王手中继承的王国得以正常运转。《圣经》中共有三卷归于其名下——《诗篇》、《雅歌》和《传道书》，不过最后两部分通常被认为是所罗门去世数百年之后产生的作品。《诗篇》中包含来自埃及智慧文集的资料，应该是所罗门实行外交活动及实施教育措施的结果。

两王国

修建圣殿（公元前960年左右）并在耶路撒冷集中举行宗教仪式的做法应该有助于加强王国的统一，事实上也的确一度起到过如此的作用，可是昔日各部族之间的矛盾冲突一直就没有消亡。所罗门王去世之后，由于王国境内发生了一次反对税赋的叛乱，因而王国再次陷入了分裂。南方的犹大王国在罗波安(Rehoboam)的统治下继续忠于大卫一脉的王室，而北方的十个支派却在耶罗波安（Jeroboam）的领导下建立了以色列王国，后来又定都撒玛利亚(Samaria)。《列王纪》的其他内容都是关于两个王国并存的历史，它提供了从先知书到巴比伦流放（见以下）期间的完整的编年史。

圣经中的这段时期的历史是以犹大王国的立场记录的，巴比伦流放回归之后对它进行了最后修订。因此，它对两王国历史的理解以当时的经历为基础，将北方王国的陷落和百姓遭受放逐视作上帝因以色列人不遵守圣约的要求而实施的惩罚。因此当北国为了与耶路撒冷相抗衡，在但（Dan）和伯特利设立祭祀中心以此作为朝拜圣地之时，圣经记录将此认作是以色列人在旷野流浪时的“金牛犊”崇拜。同样，任何一个王国中如若接受了迦南人或其他民族的神都会被视为背叛。先知书（如《阿摩斯书》[Amos]，《以赛亚书》[Isaiah]，《耶利米书》[Jeremiah]）在此基础上还严厉谴责了社会的不公，他们把对贫困者的压榨剥削也视为违背了圣约关于建立公正社会的要求。

两国的历史是在与当地各国，特别是与亚兰（即今叙利亚）的敌对冲突以及该地区“超级大国”的命运转换的背景下展开的，在南方是埃及，在北方则先是亚述人，后来是巴比伦人。与大卫王室统治在犹大王国的相对稳定相反，北方的以色列王国政变迭起，在其仅200年的历史中曾有八次陷入王位继承的危机。两国之间的关系也是时而不很和谐的合作，时而完全敌对。北国以色列因横跨贸易通道，在两国中更为繁荣发达。尽管以色列与邻国叙利亚之间时常发生争战，但两国竟然结成联盟以图摆脱亚述人的控制。结局是灾难性的；都城撒玛利亚在经历长期围困后，终于在公元前722年被亚述军队攻陷，百姓被放逐，成为传说中“丢失的十个支派”，从历史中消失了。

耶路撒冷也几近陷落，但是亚述军队中发生的瘟疫阻止了他们的进攻。随后国王约西亚从圣殿中发现了一部经卷（似乎与《申命记》存在极为密切的联系)，由此实行了一次积极的宗教改革，甚至曾收复了北方王国的部分领土，但为时不久约西亚王即在美吉多（Megiddo）与埃及人的争战中被杀（公元前609年)。亚述人之后，巴比伦人又将耶路撒冷包围，并在公元前586年摧毁了圣殿，将犹大王国的上层人士全都流放到巴比伦。其他人则逃到了埃及境内，先知耶利米也在其中。巴比伦人将新人口输入被征服地区，埋下了未来发生冲突的隐患。此前犹大王国的宗教生活均以圣殿为中心，包括日常的献祭及特别的感恩奉献或赎罪祭。如今，表达宗教信仰的新形式的需要产生了。

192



193

提图斯拱门浮雕中的大烛台。此拱门是为庆祝罗马皇帝提图斯在经过漫长的围困后于公元70年攻陷耶路撒冷而建（见199页）。

巴比伦流放

无论是从政治角度还是从宗教角度而言，巴比伦流放都标志着以色列民族的一次重大转折。得到一些先知（《耶利米书》第28章提到，后来被称为“假先知”）支持的民族主义人士，无法接受上帝竟摧毁了耶路撒冷和圣殿的现实，因此他们认为领导阶层的流放可能只是暂时的。尽管先知耶利米因预言巴比伦的胜利而在当时被视为叛国者，他还是给流放中的人民写了一封信，要求他们在新土地上扎根，因为他们将在那里度过漫长的时日，这个预言后来被证明是正确的。此外，他还要求他们为上帝将他们放逐到的这个国家的繁荣幸福祈祷，因而为随后流散世界各地的犹太人社团确立了一种行为模范，至今这个祈祷仪式还在犹太人的礼拜式中延续着。

从讨论自己所处境遇的流放者们的聚会中，最终产生了作为社团民众聚会、祈祷和学习场所的犹太会堂。从力图保持对往事追忆的祷告、日常的祭祀时间安排中，又逐渐产生了最终取代圣殿祭祀的犹太礼拜式。这种仪式简便易行，可以在犹太人定居的任何地区举行。同时这一时期也开始展开搜集、整理书面故事和律法的工作，这些资料最终合并而成著名的文献汇编《塔木德》。

这一时期最重要的一点，是面临巴比伦宗教影响的挑战而产生的神学思索的发展。《以赛亚书》的后半部分的几个章节(40–55)提出了一个争论不休的难题：军事上的失败是否也意味着以色列的上帝的失败？答案是否定的，以色列的上帝只不过是用巴比伦人来惩罚以色列的毁约。一旦时机合适，上帝就会带他们返回自己的家园。作者还倾力抓住了耶利米已谈论过的问题，即为什么世间的邪恶势力获得明显胜利。流放中的以赛亚并没有刻意划分神灵的好与坏及他们之间的争斗，而是论断了上帝的“独一”，“他造光，又造暗；施平安，又降灾祸”（《以赛亚书45：7》）。

与回归故土的盼望相伴的，还有在大卫的一位后裔领导下重建王国的期待。在人们的记忆中，大卫是先前民族辉煌之时得到上帝恩宠的王。这种寄

希望于未来的设想发展成对“弥赛亚”降临的期盼，弥赛亚是上帝所拣选的统治者，是一位将率领被流放的子民摆脱异族的奴役枷锁返回家园并重建犹太人的国家的大卫的后裔。这个人物将成为一位人类的政治领袖，同时一些预言性资料还暗示，这将是某个具有超凡才能的人。他的降临会带来普世的和平，国与国之间、人类与动物之间也将和谐共处：世界将重现伊甸园时代曾出现过的景象。

回归与宽容

公元前539年，波斯帝国的居鲁士大帝（公元前559－前530年在位）打败了巴比伦人，对被征服地区采取通行的政策，为犹太人返回家园、重建圣殿提供了良机。不过，也不是所有的犹太人都选择返回耶路撒冷，因为他们已在巴比伦立足且功成名就，并已繁衍生息了两代人。为我们提供这段时期的历史背景的是《以斯拉记》（Ezra）和《尼希米记》（Nehemiah），其中提到大约有五万人返回了故乡。但是他们返回之后马上就与混居当地的居民发生了冲突，因而延误了圣殿重建的时间。不过在大流士一世统治期间的公元前516年，圣殿终于落成了。

《尼希米记》第八章记载了“七月初一日”回归百姓的一次集会。在大会上，利未族人大声诵读了整部《妥拉》（“妥拉”是从公元前1世纪开始使用的对《摩西五经》的称呼）。他们“清清楚楚地念神的律法书，讲明意思，使百姓明白所念的。”从此开启了每周朗读并解释部分《妥拉》内容这一传统的先河，后来这成为在安息日（从每周五的傍晚到周六日落）、周一、周三（集市日）举行的犹太礼拜式中的标准内容。

曾是波斯王祭酒官的尼希米被任命为犹大地的总督，肩负起重建耶路撒冷的使命。担当宗教事务领袖一职的是以斯拉，他被描绘为一个祭司和文士。与尼希米一样，以斯拉因本族人与当地妇女通婚、迦南人和异族宗教礼仪渗透进以色列人的信仰中等问题而忧心忡忡，因此他命令驱逐犹太人社团中的异族妇女及其所生育的孩子。不过，我们不太清楚这项法令到底执行到了什么程度。《路得记》对这项规定有所暗示，它讲述了来自异族的一位摩押（Moabite）女子，加入以色列人的社团后成为大卫王的祖先。这说明《路得记》的创作目的是抗议以斯拉的行为。圣殿的核心作用赋予祭祀阶层一种新的重要意义，他们后来作为统治势力取代了王权。回归和重建社团之后，几乎再也没有关于历史大事的信息，这种情况一直延续到亚历山大大帝时期。

亚历山大大帝（公元前336－前323年在位）及其后继者征服各地以后，仍旧维持了波斯人给予当地人的宗教自治政策，允许散居各地的犹太社团继续奉行自己的宗教传统。犹太人定居点遍布地中海、美索不达米亚和埃及地区的整个希腊世界。犹太人陷入了希腊文化的影响之中，希腊语成为通行语言，希伯来语的学问日趋式微。这种现象带来的结果之一就是，在公元前3世纪的亚历山大里亚，《希伯来圣经》被译成了希腊文，也即著名的七十士译本（Septuagint）。生活在埃及的犹太人同时也接受了希腊人的爱好，喜欢去体育馆和公共浴室。一位重要人物出现在这种文化交汇的情境中，这就是亚历山大里亚的斐洛（Philo，约公元20－50年），他用隐喻注经法解释《妥拉》，诸多作品都力图将犹太人的宗教与希腊哲学调和一致。

194

在托勒密和塞琉古两个王国之间频频易手的犹地亚（Judea）——这取决于谁及时控制了这个地区——再次由世袭的高级祭司管理。文化习俗的同化，使祭司及富有的阶层吸收了很多希腊风俗，而百姓中的其他阶层却极力抵制这种种同化趋势。（自波斯时代以来，以色列人就已经被称作“Judeans”［犹地亚人］，后来由此衍生出了英文的“犹太人，Jew”一词）

压迫与反抗

塞琉古王国的安条克四世伊皮法尼斯（Epiphanes，公元前175－前164年在位）统治期间，形势发生了急剧的变化。他企图强迫犹地亚全面希腊化，其中包括严禁民族宗教信仰，禁行割礼和守安息日。《但以理书》提到“对荒凉之地的厌弃”，暗指在耶路撒冷的圣殿中设立了宙斯的祭坛。由于犹地亚各地都被强行要求崇拜偶像，在名为马提亚司（Mattathias）的祭司的五个儿子的领导下，起义终于爆发了。马提亚司的儿子们逃到了山中，逐渐在自己周围聚集起了其他忠于上帝的人。其中绰号“马卡比”（Maccabeus，“锤子”）的第三子犹大（Judas）领导了一次胜利的战争（《马卡比》一、二两书中记载了此事，按基督教传统则保留在《次经》（Apocrypha）中）。犹太人获得了胜利，在公元前164年进入耶路撒冷，遭损毁的圣殿迅速得到清理，取缔了一切异教崇拜物，并将圣殿再次奉献给上帝（因此，“哈努卡，chanukkah[奉献]”这个名字，就用于了纪念这次事件的光明节）。

幸存的最后一位兄弟，西蒙（Simon）在公元前140年就任大祭司、军事统帅和民族首领，即哈斯蒙尼王朝的第一任统治者。他与当时的新兴势力罗马正式结盟——保证了包括叙利亚和巴勒斯坦在内的新生犹太政权一定程度上的独立性。但是哈斯蒙尼王朝的统治者不满足于仅仅拥有民族领袖的头衔，而更愿意成为正式的国王。西蒙被谋杀之后，他的儿子约翰·胡肯奴继位（John Hyrkanos，公元前135年－前104年在位），后来依次由他的儿子亚里士多布鲁（Aristobulus，公元前104－前103年在位）和亚历山大·雅奈（Alexander Yannai，公元前103－76年在位）继承王位。亚历山大之后，他的遗孀萨罗米·亚历山大（Salome Alexandra，公元前76－前67年在位）承袭了王位。但是萨罗米去世后，她的两个儿子胡肯奴二世和亚里士多布鲁二世之间爆发了内战。

195

罗马人的统治

公元前63年，罗马大将庞培包围并攻陷了耶路撒冷，犹地亚仅维持了不到80年的独立状态便走向了终结。沦落为罗马的一个仆从国后，她丧失了哈斯蒙尼王朝统治时期所赢得的领土。但即使如此，直到希律（Herod）在公元前40年被罗马的元老院任命为犹地亚的王为止，内战依然在进行，希律是以东人（Idumean，内盖夫[Negev]沙漠北部的一个民族，在约翰·胡肯奴时期被迫改宗犹太教），他是胡肯奴的将军安提帕特（Antipater）的一个儿子。在罗马方面的帮助之下，希律重夺这片土地，到公元前4年他去世时为止一直统治该地。希律尽管残暴，但同时也是个能干的统治者，他曾兴修了很多大型建筑，其中就包括重建了一座具有希腊风格的金碧辉煌的圣殿。

在这段时期，犹太教内部出现了两种主要的宗教派别，各自属于不同的社会阶层。撒都该派（Sadducees，此名出自撒督［Zadok］，大卫与所罗门时代耶路撒冷的一个祭司），主要属于与哈斯蒙尼王族及圣殿祭司阶层相关的上层阶级。他们的思想观念以成文《妥拉》即《摩西五经》为基础，强调祭司阶层的作用。而Hakamim（智者），也被反对派称为perushim的法利赛派（Pharisees，“分离的人”，或者可能是“阐释者”之意），在政治立场上反对哈斯蒙尼家族的王室与祭司特权。这两个宗派在关于宗教权威的本质问题以及诸如灵魂不朽等问题上存在根本性的分歧，撒都该派否认灵魂的不朽，因为《妥拉》中并未提及此点；而法利赛派却把自己的权威建立于口传《妥拉》的基础上，它是对成文《妥拉》的口头阐释。法利赛派相信，口传《妥拉》在西乃山也被赐予摩西，并通过一代代的长老、先知和文士传递到了他们的手中。

另一个宗派艾赛尼派（Essenes）——此名可在弗雷维厄斯·约瑟福斯（Flavious Josephus）的著作中找到，大概意思是“虔敬者”——也反对耶路撒冷的祭司阶层的权威，不过他们居住在特别重视宗教礼仪纯洁性的乡村社区中。发现于库姆兰的“死海古卷”，就反映了这些价值观念。

除了宗派纷争之外，这个动乱的年代还出现了一种新兴的“启示”宗教文学，谈及上帝之国即将降临的种种异象与哲学思考。较早的例子可在《但以理书》中发现。另一种影响深远的主题是对弥赛亚降临的预言式观念的延伸，弥赛亚以涂抹膏油为王权的标志，端坐于大卫的宝座上，以此表示挣脱异族的统治。

就在罗马统治的这段时期内，《希伯来圣经》编纂完成，犹太会堂进一步地发展为集会、祈祷与学习的社区集会场所，礼拜仪式的祷告也开始了。

希律王死后，皇帝奥古斯都将王国领土一划为三，分配给希律的三个尚年轻的儿子，但是统治该地的实际上是那些一任接一任的总督，其中就包括庞修斯·彼拉多（Pontius Pilate，公元26－36年间担任总督）。人们憎恨罗马人统治的同时，也将矛头直接指向了那些与圣殿祭司阶层勾结、忠于罗马而又喜好希腊化生活方式的贵族。罗马军队不但镇压了国内爆发的动乱，同时也扑灭了期冀出现政治救世主的弥赛亚式的希望。被罗马人处以极刑的麻烦制造者之中就有一位名叫拿撒勒(Nazareth)的约书亚（Joshua，希腊文形式为Jesus，即耶稣）的犹太人。

公元66年，在恺撒里亚和耶路撒冷发生了暴乱，大祭司被刺杀，犹太人与希腊人之间爆发了混战。接下来发生了战争，罗马皇帝尼禄派遣韦斯帕先（Vespasian）前去夺回领土。韦斯帕先包围了耶路撒冷，但不久即因尼禄之死而被召回罗马，留下其子提图斯（Titus）完成使命，随后韦斯帕先被宣布为皇帝。公元70年，耶路撒冷陷落，圣殿被焚，夷为平地。提图斯携带从圣殿中夺得的七枝形大烛台“弥瑙若”凯旋而归，参加了在罗马举行的庆典游行，这次游行被雕刻在罗马的提图斯拱门上。在被俘的犹太人当中有一位名为弗雷维厄斯·约瑟福斯的军事将领，他日后创作了重要作品《犹太战争史》（On the Jewish War），记述了这些事件。三年以后，起义的最后一个基地马撒达被攻陷。这场战争夺去了该地区60万犹太人的生命。

然而公元132－135年间，在弥赛亚降临的狂热情绪的激励下再次爆发了起义，领袖是西蒙·本·柯示巴（Simeon Ben Koseba），后更名为“巴尔－柯赫巴”（Bar Kochba，“星之子”），当时重要的犹太教权威，拉比阿其巴（Rabbi

196

Akiba)[①]认定巴尔－柯赫巴即为弥赛亚。这次起义的结局也是灾难性的。罗马人将耶路撒冷夷为平地，重建了一个希腊化的城市阿里亚—卡庇托里纳（Aelia Capitolina）。幸存的犹太人被转卖为奴，不得进入这座城内。

拉比犹太教与海外流散

随着圣殿被毁以及祭司阶层权威的丧失，撒都该派与艾赛尼派也随之销声匿迹。相反的是法利赛派的学说却得到进一步发展，最终形成了“拉比犹太教”（“拉比”rabbi的字面意思是“我的导师”），成为之后2000年间大部分时期里犹太教思想与实践的主导形式。会堂成为犹太社区生活的中心；而家庭仪式的存在也使得家庭成为宗教生活的一个焦点。会堂礼拜式中就包括为圣殿的重建和返回以色列而进行祈祷。这种希望将穿越随后而来的多个世纪，成为延续犹太民族的精神支柱。

在耶路撒冷被围困期间，一位法利赛派的领袖约翰嫩·本·撒该（Yochanan ben Zakkai）曾被偷偷带出城外，但是随后就被交给了罗马人。不过不久之后他即获许在雅法（Jaffa）附近、沿海的雅夫内(Yavneh)建立一所小型宗教学校，后来雅夫内成为研究《妥拉》并将其教义应用于全新境况中的犹太生活的中心。

犹太人的社团遍布罗马帝国境内，形成了一个颇具规模的少数民族，同时还在一定程度上被授予了管理本民族事务的自治权。在犹太人的生活中，具有最高权威的就是负责管理政治、宗教及司法事务的犹太公会（Sanhedrin）。圣殿被毁后，犹太公会的职能得到了重新恢复，在巴尔—柯赫巴起义之后，它又迁到了加利利地区。犹太公会的领袖纳西（Nasi，会长、教长）拥有相当大的权力，对罗马人而言，他就是犹太民族的代表。纳西有权任命或罢免拉比、签署法令，而且往往通过其代表们与海外的犹太人社团保持联系。在犹大·哈—纳西（Judah ha-Nasi）[②]（约公元190年）领导时期，第一次整理口传妥拉，编订了《密西拿》(Mishnah)。但是当从罗马人废除教长职位（约公元425年）后，犹太公会丧失了其权威性。

在罗马帝国境外，位于巴比伦和美索不达米亚地区的古老的犹太人社区继续兴旺繁荣地发展着，先是属于帕提亚人（Parthian）[③]的势力范围，后来又归于萨珊王朝的波斯人的统治之下，沿着重要的贸易路线不断地扩展。拉希·格鲁塔（Resh Galutha），即“流亡的首领”拥有类似纳西的权力。自从公元4世纪罗马帝国皈依基督教以后，很多犹太人就迁移到东方已经稳定下来的社区中。相对于阿拉伯征服者将在7世纪中期展开的大屠杀，萨珊人统治的最后一个世纪对犹太人而言尽管十分艰难，甚至已出现迫害迹象，但是人们的宗教信仰仍然相当自由。公元5世纪末《巴比伦塔木德》的编订工作恰恰反映了当时犹太人的

① 阿其巴，又译“亚基巴”“阿基巴”等，巴勒斯坦犹太教领袖、律法学者。曾大量收集口传法规（哈拉卡），尝试分类编纂，为后人编写《密西拿》奠定基础。他认为人有自由意志，但一切为上帝所预见；教义核心是爱人如已。巴尔·科赫巴起义后，宣布巴尔·科赫巴为弥赛亚，被视为这次起义的精神领袖。起义失败后，他被罗马人囚禁，因不顾禁令讲授律法被折磨致死。犹太教称其为坦拿时代的犹太教之父和殉教者。——译注

② 犹大·哈—纳西（约135-220），又称“犹大亲王”、“我们的神圣拉比”等，巴勒斯坦犹太人的族长、宗教领袖、律法学者，也是犹太公会的首领。他取得了巴比伦犹太人和罗马当局的承认，致力于社会重建工作。其精心编纂的《密西拿》是巴勒斯坦和巴比伦两地《塔木德》的律法基础。——译注

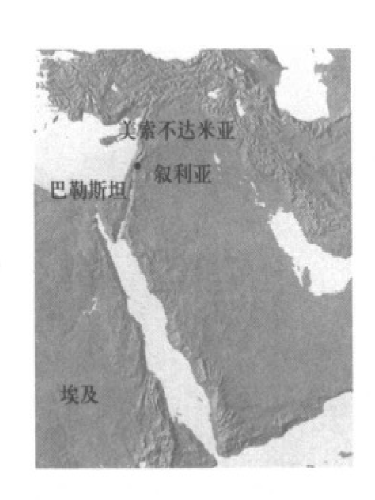
③ 即中国古代文献所提及的安息人。——译注



生活状况，其中就包含了当时的巴比伦学术界对拉比犹太教，在宗教及合法性问题上曾延续数世纪之久的争论。这种争论以关于《密西拿》评论的形式出现，每一部分都曾得到精心建构，而且几乎贯穿于6000张对开的页面中。与此相反的是，4世纪期间完成的《耶路撒冷塔木德》则是一部篇幅较小也未经过多提炼的集子，它所指向的是巴勒斯坦地区的犹太社区那多灾多难的历史。犹太教徒们在所有各不相同的犹太中心区所创造的宝贵的宗教财产，在很多《密德拉西》合集中得到了深入的反映。《密德拉西》是对《圣经》文献所做的注释，从中产生了很多法律和宗教思想。

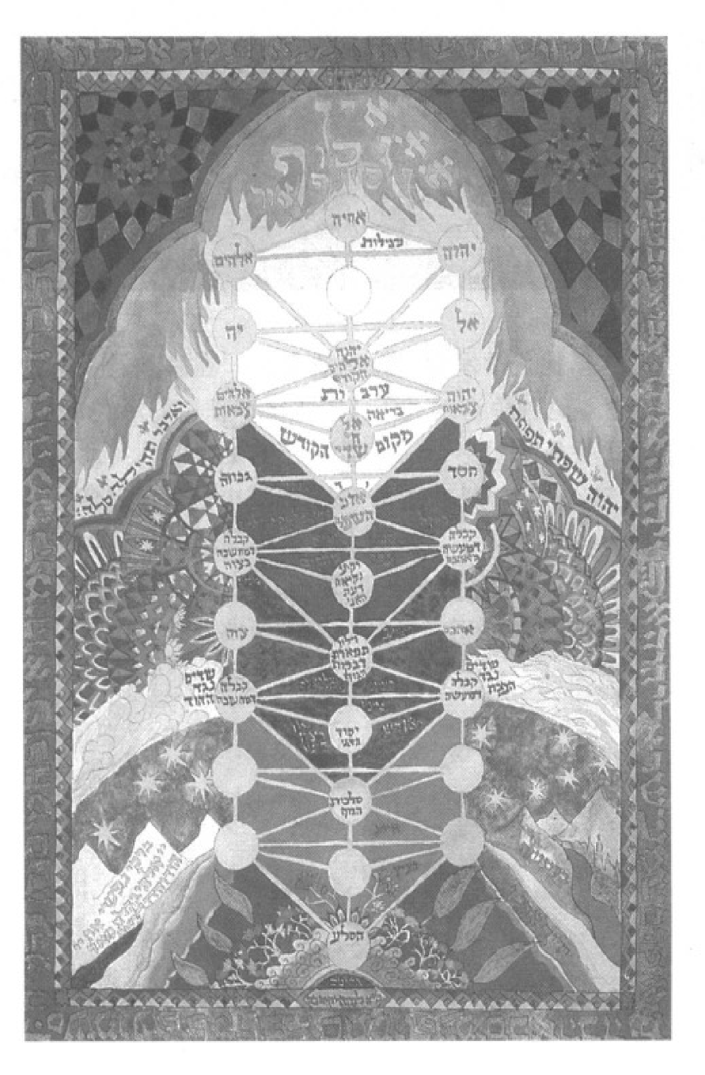
古巴比伦的废墟，此处就是公元前586年尼布甲尼撒征服犹大王国并摧毁所罗门圣殿之后，犹太人被放逐并遭奴役之地。

中世纪到文艺复兴时期的犹太教



7世纪时，巴勒斯坦、叙利亚、埃及、美索不达米亚地区以及波斯境内的犹太人社区都处于穆斯林的统治之下（见294–295页）。最初，穆罕默德本来希望阿拉伯地区的犹太人部族会接受新的宗教信仰，可惜他的希望落空了，因此导致了最初的敌对状态，包括对犹太人的屠戮和驱逐。7世纪中期的《欧麦尔协议》(the Pact of Umar) 正式承认了"有经的民族"犹太人和基督徒作为"受保护的人"的地位。他们可以不服兵役，在一定程度上享有受限制的宗教信仰自由。但是反过来，他们要缴纳人头税，而且不得侮辱伊斯兰教或使穆斯林改信他们的宗教。随后的400年间，处于穆斯林统治地区的犹太人都要遵守这些法令，当然具体细节因地域不同而有所差异。

中世纪初期，很多犹太人迁移到主要的中心城市，成为当地的工匠，往往还成立自己的行会。巴格达是阿巴斯哈里发政权（见285–286页）的中心城市，因此大批来到此地的犹太人与统治阶层建立了联系。作为商人，犹太人在贸易中发挥了重要的作用，他们的足迹远达印度和中国，而且沿途还建立了新的犹太社区。这些人生活在伊比利亚半岛（他们被称为"塞法迪姆"[Sephardim，西班牙及葡萄牙籍犹太人]，出自《俄巴底亚书》1：20），在10到12世纪期间，他们对艺术和科学的发展做出了巨大贡献。那些将阿拉伯语翻译成希伯来文的犹太翻译家，促进了希腊哲学和其它方面的著作以伊斯兰教的面目向基督教世界的传播，这中间当然又经过了将这些作品翻译成拉丁文的其他犹太人之手。



雅各之梯的意象，这是神秘主义的卡巴拉思想(Kabbalah)[①]中的意义重大的隐喻。在雅各的梦中，他见到天使们沿着通向天上的梯子上上下下。以卡巴拉思想的术语而言，梯子代表了通过崇拜祈祷而使精神获得提升的不同阶段。

在阿拉伯诗歌的影响下，犹太人发现了本民族语言的美感。他们找到了希伯来语法的结构，用希伯来语创作了诗歌，其中既有关于世俗生活的，也有宗教性的。另外，还对《希伯来圣经》做了新的注释，提出了涉及语言学、文学和哲学方面的诸多问题。这一时期最伟大的犹太哲学家摩西·迈蒙

① "卡巴拉"系希伯来语音译，意为"接受传统之教义"。此词可泛指一切犹太教神秘主义派别与思想传统。——译注

尼德（Moses Maimonides，1134－1204）采用伊斯兰教的模式，用希伯来语创作了关于《塔木德》的法律裁决的重要法规汇编，而且还用阿拉伯语创作了《迷途指津》，将《妥拉》与当时的哲学观点调和一致。犹太教的神秘主义卡巴拉（Kabbalah，本意为“传统”），在中世纪也繁荣起来。最有影响的作品，是出版于13世纪末的《佐哈尔》（Zohar）[①]。

8至12世纪期间，拉比犹太教受到的一个主要挑战来自从9世纪起享有盛名的卡拉派（Karaites）[②]。他们拒绝接受口传《妥拉》中拉比说教的概念，试图严格地以成文《妥拉》为自己的信仰基础，在利用较早的一些分裂派别思想的同时，也受到伊斯兰教某些方面的影响。而成功地在知识领域展开反击“卡拉派”斗争的是萨阿迪·加昂（Saadia Gaon，882－942）[③]。“加昂”是授予巴比伦的拉比学术界领袖的称呼。尽管卡拉派团体一直得以延续到20世纪，集中在克里米亚和埃及，但他们从未获得比一个普通教派更高的地位。

犹太教与基督教的关系

与仅受限制的穆斯林宽容政策相比，生活在基督教统治下的犹太人的处境真是有着天壤之别。自从基督教在罗马获得政治权力，反犹太人的纷争就开始发展到攻击犹太人会堂的地步，以致当局最后制定法律，取消犹太社团的法律与经济基础。从5世纪起，罗马帝国开始分崩离析，这使得一些地区的形势有所缓和，但是犹太人仍然受到充满敌意的法令的限制，经常遭受暴乱的掠夺。这些行为都是反犹宣传的结果。犹太人经济上的可利用性，特别是他们的国际联系在一定程度上使他们获得了有限的保护，但是官方所颁布的法令，往往会导致地区性甚至全国范围的驱逐犹太人的行为（英国是从1290年，法国是1394年，西班牙是1492年）。十字军时期（1095－1270年），那些横穿莱茵河地区的准十字军战士几乎摧毁了所有的犹太人社区，虽然无论教会还是世俗权力机构都反对这种举动。1215年举行的第四次拉特兰宗教会议（Lateran Synod）颁布了法令，要求犹太人必须穿戴特殊服饰以表明他们的身份；此法令还提出犹太人不得占据政府中的高位，同时还要对他们征收特别税。在中世纪的教堂中所绘制的拒绝犹太教的盲人和“犹太猪”的形象里，可以发现犹太人的身影。而所谓公开“辩论”（巴黎，1240年；巴塞罗那，1263年；托尔托萨[Tortosa]，1413－1414年）的目的就是要批驳犹太教，否认犹太教的合理性；在巴黎辩论之后，《塔木德》曾被当众烧毁。这迫使犹太人向东移民，来到了波兰、俄国和乌克兰（这些犹太人社团被称为阿什肯那兹姆［Ashkenazim］，出自《创世纪》10：3）。那些被迫改信基督教的西班牙犹太人，往往成为宗教裁判所审查、迫害和判处火刑的对象。在其它地区，城镇中的“犹太聚居区”都被垒筑围墙加以隔离，成为所谓“隔都”。基督教的牧师们四处宣扬一些荒谬不堪的迷信说法，诬陷犹太人举行宗教仪式时曾杀死信仰基督教的儿童献祭，要么就是犹太人往井中投了毒。如此种种诬蔑之词常常导致攻击犹太人社区的事件发生。宗教改革运动（见

① 《佐哈尔》，希伯来文音译，意为“光辉”，13世纪西班牙著名犹太神秘主义思想家拉比摩西·德·里昂的作品，内容为对《妥拉》的注解和阐释。——译注

② 卡拉派为犹太教的一个宗派。“卡拉”，希伯来语义为“诵读”，故该派亦被称为“经文派”。卡拉派只承认《希伯来圣经》（《塔纳赫》）的权威。拒绝《塔木德》的合法性。——译注

③ 犹太教教义学家、注经家、哲学家。——译注

254-255）曾带来了一些希望，因为马丁·路德最初曾期待犹太人皈依新教，但是当这一期待落空时，他便转而攻击犹太教，导致发生了进一步的驱犹事件，而且还在最初的限制条例上补充了更严格的规定。

即使如此，法国和德国在12到14世纪期间仍然出现了重要的塔木德研究学派，他们与伟大的《圣经》注释者拉希（Rashi）（拉比所罗门·本·伊萨克［Rabbi Solomon ben Isaac，1040-1105］）的后代关系密切。拉希对《圣经》所作的注释，曾对英王詹姆士钦定本圣经（1611年）的各位最初的译者产生了影响，而当时的拉比大卫·基姆西（David Kimchi，即拉达克[Radak]，约1160-1235）[1]的注释也对路德的德文译本（1521-1534年）产生了影响。

欧洲犹太教的发展

很多犹太人在1492年被逐出了西班牙，但是他们随后就在奥斯曼帝国找到了新家园，而且由于他们为那里的人们带去了技术，还由于其在经商方面的特长而受到了欢迎。在西班牙时，很多犹太人被迫改信了基督教，因此被称为马拉诺（Marranos）[2]，但是如今他们重新恢复了自己的犹太教信仰。在奥斯曼帝国境内，其中包括阿拉伯、北非的部分地区以及地中海地区，特别是在巴尔干半岛和希腊境内，都出现了新的犹太社团。开罗、大马士革和伊兹密尔等地都有重要的犹太社区，并且一些犹太人还返回了耶路撒冷。

随着律法传统条文逐渐修订统一，罗马人摧毁耶路撒冷所造成的巨大影响在《密西拿》内容中留下了深刻的反响。在约瑟夫·卡罗（Joseph Caro，1488-1575）[3]的作品中，也可以找到类似的这种对灾难的反应。他的犹太法律汇编《便览》（Shulchan Aruch）[4]，反映了在塞法迪姆犹太人传统内部人们观念的种种发展。由于注意到阿什肯那兹姆犹太人传统内部存在着诸多的差异性，一位波兰的《塔木德》学者摩西·以色利斯（Moses Isserles，约1530-1572）又为《便览》增加了注释，因此，这部正文与注释相结合的文献便成为犹太教法律的权威表述。这部文献是付诸印刷的第一批犹太经典之一，因此赢得了十分广泛的读者，其影响力与冲击力也因而大大提高了。

不过，卡罗的活动反映出犹太精神中另一种重要的趋势。卡罗生活在萨法德（Safed）北部的加利利，这个地区当时已成为再度兴起的犹太神秘主义活动的一个中心。艾撒克·路里亚（Issac Luria，1534-1572）就是这个特殊团体中的最重要的人物。按照他的思想体系，“路里亚卡巴拉”（Lurianic kabbalah），上帝赐予的神圣火花，散布于世界各地，但通过人类的行动就可以复归其神圣的本源，所谓“泰库恩行动（The act of tikkun），即“修复、修正行动”。

在这些复兴的神秘主义思想中包含着对弥赛亚救赎的期盼，而在此时出现的一些自称为人们所渴望已久的弥赛亚的人物身上，这种期盼终于找到了更为切实可感的表现。其中最成功、也最具毁灭性的人物就是沙巴泰·茨维

① 又称拉达克（Rabbi David Kimchi的首字母缩写），希伯来语法学家和《圣经》注释家，迈蒙尼德的坚决支持者。——译注

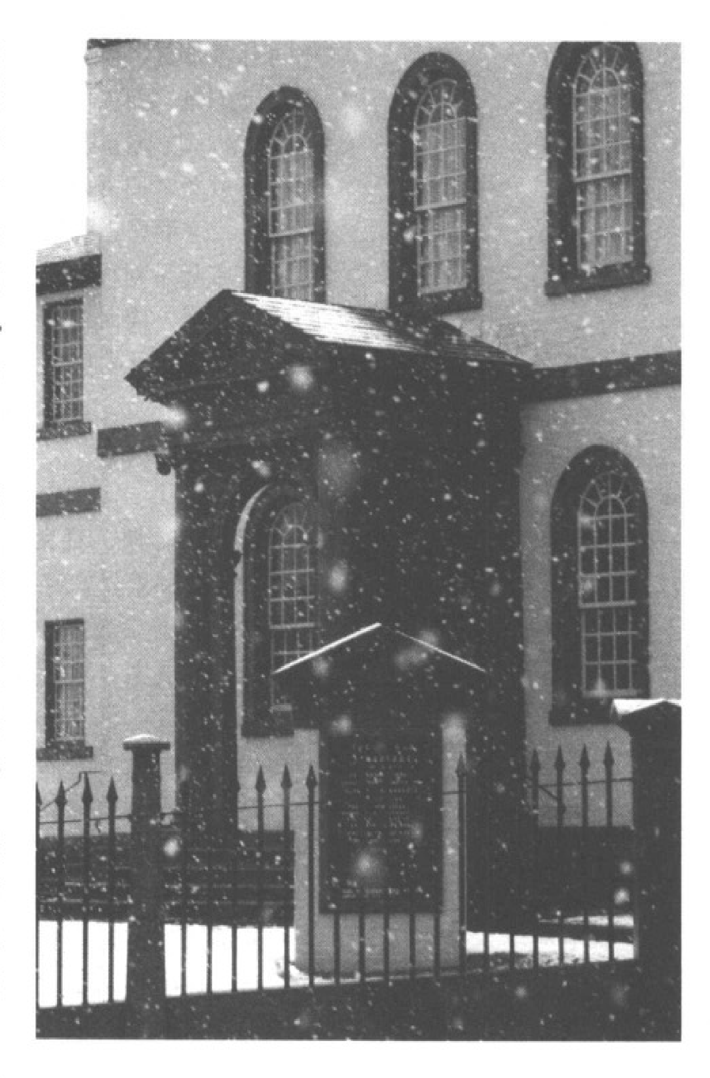
② “马拉诺”指为逃避迫害而改宗基督教，但暗中仍奉行犹太教仪式的犹太人。——译注

③ 犹太教律法学者，神秘主义者。生于西班牙的托莱多，后因西班牙驱逐犹太人而随父迁至奥斯曼帝国的巴尔干诸省。约瑟夫·卡罗对雅各布·本·阿舍撰写的法典《四列》做了评注，称为《约瑟夫之家》，后经删改编成《便览》一书。——译注

④ 《便览》为希伯来文意译，其希伯来文原意是“摆好的餐桌”。——译注

(Shabbetai Tzevi，1626–1676)。茨维是土耳其犹太人，来自伊兹密尔，他出现之时恰逢波兰的犹太人遭受骇人听闻的大迫害时期，因此人们把他看成是上帝曾允诺过的拯救者。对弥赛亚的狂热情绪甚至吸引了全欧洲的犹太人，很多人变卖了家产跟随茨维前往圣地。他扬言要向君士坦丁堡推进，还要罢黜苏丹，因此不久就遭逮捕，继而为保全性命而改信了伊斯兰教。即便如此，仍无法阻止很多人对他的信仰，后来又出现了一个骗子雅各布·弗兰克（Jacob Frank，1726–1791），结果他投入了天主教的怀抱。

1492年，当克里斯托弗·哥伦布扬帆驶向新大陆的时候，他的船员当中就有很多马利诺（Marranos），此后的几个世纪里，犹太商人和贸易家对美洲经济的发展起了十分重要的作用。逃离西班牙的犹太人则去了阿姆斯特丹生活，由于当地实行比较宽容的宗教政策，因此他们在那里兴旺起来。在宗教改革运动与反宗教改革的影响下，涌现了很多各不相同的宗教思潮，不断改变着此前犹太人独一无二的生活状况。



罗得岛上纽波特的图尔罗（Touro）犹太会堂。这座美国境内最古老的犹太会堂是由来自葡萄牙的塞法迪犹太人在18世纪修建的，他们是第一批到达美洲的欧裔定居者。

13到15世纪期间，生活在法国和德国的犹太人遭到驱逐，教会法令严格限制他们的自由，他们还时常遭到屠杀，并被控在举行仪式时犯了谋杀罪等等。黑死病第一次爆发之后（1346–1349年），就有人指责犹太人在井中投了毒，暴民们被煽动起来攻击犹太人，抢夺他们的财产，受到波兰一系列欢迎措施和较为良好的经济局势的鼓励，这一时期开始了新一轮的犹太人移民波兰的浪潮，因此至16世纪止，波兰和立陶宛的犹太人已经成为最大的海外犹太团体。他们的语言意第绪语（Yiddish）属于中世纪高地德语（Middle High German）、希伯来语和波兰语的一种混合语，成为东欧犹太人的通用语言。大部分居民生活在犹太人的小城镇中，通过“四省会议”[①]（指波兰境内的省区：大波兰，小波兰，波多里亚[Podolia]和华林尼亚[Volhynia]）的形式，在地区和全国性管理的基础上，地方社区生活被组织得井井有条。教育权利和享受福利的要求也得到了满足，拉比犹太教的学术活动十分兴旺。

然而，1648年在鲍格旦·谢米尔尼基（Bogdan Chmielnicki）率领下，乌克兰哥萨克发动了民族主义暴乱，致使10万犹太人遭到屠杀，三百多个社区被摧毁。这次灾难性事件的方式如同西班牙驱逐活动一样祸害无穷，它只不过是此后几个世纪中不断爆发的波兰反犹太运动的开端而已。因此很多人开始加入返回西欧的犹太大军，不过仍有大批犹太人留在波兰继续繁衍发展。

就是在这种背景下，犹太教内部崛起了一个新宗派。哈西德（chasid）这个词大概最好译为“虔诚的”，12世纪时被用于指称德国的一个犹太派别，即哈西

① “四省会议”成立于1580年，为波兰犹太人的最高自治立法和执行机构。它颁布的法律条例和规定对四省的所有犹太社区都具有约束力，同时它还代表整个波兰犹太社区对政府负责。这种情况一直延续到18世纪后期。——译注

德阿什肯那兹，这些人遵行类似他们基督教邻居那样的严格的苦修实践。与此相对应的是，新兴的哈西德派（Chasidism）——巴阿勒·舍姆·托夫（本名以色列·本·埃利泽 [Israel ben Eliezer，约1700–1760]）[①]、也是后来的神赐能力的领袖即成圣者们（zaddikim）的追随者，则提倡自发祈祷并享受生活。在某种程度上，这种思想既反对拉比犹太教偏重理智的观念，也反对传统的领导阶层，不过这实际是对面临贫困和遭受迫害威胁所做的一种回应。哈西德派重视内在的虔诚修行，同时也避免政治性的弥赛亚活动，这些都是对假冒的弥赛亚所带来的灾难性后果的反应。

进入现代世界

塔木德时期，犹太人与外界的更为广泛的社会联系一直受到成规的限制，即“生活在哪里，就遵从哪里的法律”。不过这种对国家权力的显而易见的顺从，其实并不包括宗教律法事务，同时其形式也是灵活多变的，因此在协调社区内部的生活问题上，实际赋予了犹太人一定的自治权。公元16世纪和17世纪，社会内部接连发生了一些根本性的变革，同时这些变革也波及到了犹太人的生活。社会上出现了各种不同的宗教观点，这使得宗教宽容气氛大为增加，而教会的权力和权威也因此遭到削弱。在自由开放的氛围下，17世纪末犹太社团在荷兰和英国再次兴盛起来。

从犹太人的角度来说，他们已经习惯了由于严格的法律限制、隔都及迫害而产生的与周围社会的隔离状态，这种隔绝同时又因为那些断言犹太人与上帝存在特殊关系的宗教学说的刺激得到了进一步加强。但是国家管理体制中日益增加的集权倾向，要求对所有人包括犹太人，都采用统一的法律体系。新的更具包容性的境况，无疑将犹太人的每个个人提升到了国家公民的地位，但是从另一方面来说，这种融合却对社区的权力造成了威胁。大门敞开了，犹太人可以参与更广泛的社会生活，但是与此同时削弱了犹太社团内部的凝聚力，也削弱了拉比导师在社团内的主导地位。一个早期发生的事例是，1656年，布鲁克·斯宾诺莎（Baruch Spinoza，1632–1677）因为其不正统的、思想自由的宗教观点，被阿姆斯特丹的拉比公会开除了犹太教籍。

启蒙运动期间，不断涌现有关犹太人地位问题的新思索。这些思想从改变其低人一等的社会地位，一直发展到希望犹太人与基督教可以相互交流、相互对话。在德国社会中，莱辛（Gotthold Ephraim Lessing）的戏剧《智者纳旦》（Nathan the Wise）具有特殊的影响。其中“纳旦”这一角色就是以其犹太友人摩西·门德尔松（1729–1786）为范本的。门德尔松是一位卓越的哲学家、思想家，在当时被柏林的知识分子阶层所接纳。门德尔松本人一直过着传统的犹太人的生活，但是作为哲学家，他形成了启蒙主义的思想，尤其推崇理性的至高无上的地位。这个观点对将来的犹太宗教思想产生了极为深刻的影响。

犹太人获得解放的阶段和程度也因地区不同而有所差异。在美洲，很多宗

① 东欧犹太教哈西德派创始人，又称“贝什特”（Besht，即Ba'al Shem Tov的首字母缩写），生于乌克兰南部小镇奥科佩。其宣扬的核心思想是：爱上帝；爱以色列；爱律法。认为人们无须折磨肉体，宗教的本质不在于礼仪和律法，最高的目标是与上帝的精神交流，而随时随地的祈祷及日常生活过程都能进入这一状态。其说教为拉比的传统习尚注入感情因素，吸引了成千上万的普通信徒，在他死后形成了新的宗教运动。——译注



一位少年在阅读圣经经文时接受指导，以为自己的成年礼（bar mitzvah）[②]做准备。

派团体都力求建立一个新社会，这一愿望随着美国的独立得以实现；社会上依然存在对犹太人的歧视现象，但是1791年的《权利法案》规定了宗教信仰的自由权利。奥地利的约瑟夫二世（Joseph II，1765-1790年在位）是第一位授予波希米亚和摩拉维亚、匈牙利以及加利西亚（Galicia）的犹太人以平等权利的皇帝。由于法国社会存在严重的反犹情绪，1789年法国大革命之后并没有立即对犹太人采取解放政策。拿破仑为荷兰、意大利和一些德国城市中的犹太人带来了地位上的平等，并且意识到了犹太民族的凝聚力。他召集了一个由犹太知名人士组成的大会机构，后来又成立了犹太公会，仿照拉比犹太教时代早期的犹太法庭的做法，要求人们宣誓热爱法国。拿破仑失败以后，解放运动依旧在英国、荷兰、比利时和法国缓慢地开展。在德国，由于浪漫主义运动支持民众的反犹情绪，致使解放的步伐发生了倒退，甚至在1819年发生了反犹暴动。但是解放之势毕竟不可逆转，到1871年，《德国帝国宪法》中添加了宗教信仰自由的条例。

随着门户的微启，很多犹太人力图通过皈依基督教以求迅速地融入更广泛的社会当中，虽然这一行为并不能保证他们受到接纳。制度的改革从一种更深刻的层面上对犹太人的自我认知产生了严重冲击。那些仍然信奉犹太教的人们开始剥离其民族的因素，仅把犹太教视为一种纯粹的宗教身份，认同自己就是所在国家的公民，不同的只是接受“摩西的说教”（即信奉摩西的宗教）。

两种对立的宗教趋向应运而生。拉比权威的逐渐丧失与犹太人适应开放的新社会的需要是相一致的过程，因此犹太人传统的宗教仪式，如饮食戒律和守安息日，开始被瓦解。风起云涌的改革运动始于19世纪的德国，与亚伯拉罕·盖革（Abraham Geiger，1810-1874）[①]密不可分。这次改革提出了保留犹太教

① 犹太教神学家，改革派初期领袖。生于德国法兰克福，自幼接受传统宗教教育。1835年创办《犹太神学》学术期刊，宣传改革主张，并多次召开改革派拉比大会，创建犹太神学研究班和犹太学大学等。他主张以西方现代文化和犹太教学术研究指导宗教改革，培养改革派拉比。——译注

② 犹太男孩、女孩年满13周岁时均要在犹太会堂举行成年礼，以示可以担负宗教和社会责任。男孩成年礼称为Bar-mitzvah，希伯来文本意是“诫命之子”；女孩成年礼称作Bat-motzvah，希伯来文本意为“诫命之女”。——译注

204

犹太历

犹太日历以创世之日为始，具体日期以《希伯来圣经》记录的年份为依据，这一年传统上认为是公元前3761年。犹太纪年是阴阳双历（luni-solar），月份根据月亮的盈亏计算，而年份却是依据太阳计算。这种纪年方式会产生11天的偏差，因此大约每隔四年就要额外增加1个月。这样就可以保证三个主要的“朝觐节”总是恰好出现在以色列的三个丰收时期，因而保持了节日与这片土地的直接联系。



犹太教的节期是以一系列的节日、斋戒和严肃日的循环为基础的。三个主要的朝觐节——逾越节（Pesach）、五旬节（Shavu'ot，又称“周日节”）和住棚节（Tabernacles，Sukkot），原是圣经时代的丰收节，但又被赋予了重要的历史意义，以纪念以色列历史上发生的三大事件：出埃及，西乃山的启示和随后的旷野游荡生活。

尽管《圣经》中曾提到两个“新年”，一个是春季尼散月（Nisan）之初，一个是秋季第七月提斯流月（Tishri）之初，不过如今后者已成为主要的新年。第二个节庆循环就是以这一新年为核心的重要的忏悔季节。在第六个月以禄月（Elul）中，羊角号（Shofar）每天都会吹响，召唤人们进行忏悔。在新年元旦日（Rosh Hashanah），也就是提斯流月的第一天，上帝审判一切创造物。在这个月的第十天，是赎罪日（Yom Kippur），人们要进行长达25个小时的严肃斋戒，之后这一年的审判就此结束。其间的十天忏悔为人们提供了弥补过失的机会，并为这一年所犯罪行寻求宽恕。

安息日是犹太历法中最有权威的节日，这是每个星期专门留出的休息、祈祷和学习的日子。安息日开始于周五这天的黄昏日落时分，在本周六的日落时分结束。在这一天，要诵读《妥拉》（《摩西五经》）中的章节。整部《摩西五经》诵读完毕并开始新一轮全年的读经活动，都在住棚节最后一天到来的欢庆律法节（Simchat Torah）[①]上。

另外还有两个较次要的节日，它们分别是纪念犹太人从预期的屠杀中获救（在《圣经》中的《以斯帖记》中有记录）的普珥节和纪念马卡比将圣殿重新奉献给上帝的哈努卡节（Chanukkah）[②]。树木新年节（Tu bi'Shvat）[③]是为树木庆祝“新年”的节日。还有一系列较小的斋戒日，纪念圣经时代耶路撒冷被围困的日子，斋期在埃波月初九的斋日（Tisha B'Av）达到高潮，这一天是所罗门圣殿和希律圣殿

205

① 又称转经节。——译注

② 又称光明节或净殿节。——译注

③ 树木新年节是一个欢庆自然的独特节日，犹太人认为，过冬后树木在这一天重新生长，自然界在这一天恢复生机，它标志着以色列春天的到来。——译注



被毁的日子。

20世纪又新增加了两个重要节日：纪念大屠杀牺牲者的大屠杀纪念日（Yom Ha-Shoah）[4]和庆祝以色列建国的以色列独立日（Yom Ha-Atzmaut）。

孩子们庆祝普珥节。这个节日要推溯到公元前5世纪，为纪念犹太人幸免于被波斯人处死而设立。此事记录在《圣经》的《以斯帖记》中。今天庆祝普珥节时，犹太人要互相交换礼物，向贫穷者捐助，并穿上盛装。

④ 又称燔祭日和悼灾日。——译注

实践中的某些因素的可能性，其中提到礼拜的标准样式，同时也要求符合周边社会的习惯。这种改革得到了“犹太民族科学运动”的支持，它提倡开展有关犹太民族历史和传统的学术研究。与此同时还出现了力图既保留传统犹太教法律的基本要素，又立足于现代社会的思想。这种思想的倡导者就是法兰克福的参孙·拉菲尔·希尔施（Samson Raphael Hirsch，1808–1888）[①]。产生于19世纪末的改革派和正统派各自培养了一批新型拉比——他们具有大学教师的资格，同时也是犹太教的传统文献经典的权威。在启蒙运动产生较西欧稍晚的东欧，也开展了“哈斯卡拉”(Haskalah，希伯来语，意为“启蒙”）运动，致力于培养人们使用希伯来文的习惯，同时发展出了一种世俗的犹太文学。

19世纪与20世纪之交，一个新移民美国的犹太家庭在布鲁克林大桥上祈祷。此桥本身当时对这个国家来说也是一个乐观的“新来者”，1883年开通，以“世界第八大奇迹”而著称。

206

进一步的离散

《圣经》和拉比犹太教持有一个共同的观念，那就是世界上总共有70个民族。对上帝选择犹太民族承担特殊使命的信仰，只有在上帝拥有整个世界和一切民族的背景下才会产生意义。这种世界一统的概念，源于最初只创造出单一人类的圣经思想，有助于犹太人自我调节、适应离散放逐的经历。先知耶利米曾建议那些流亡巴比伦的犹太人，为他们被掳至的城市的和平祈祷。这种观念为犹太人的务实做法提供了思想背景，因此千百年来在等待上帝所应许的返回自己的土地之时，犹太人一直充分利用着自己所处的环境。犹太人所置身的各个帝国

① 德国犹太教拉比，新正统派理论家。希尔施自幼接受传统宗教教育，但是乐意接受现代文化，认为最好把学习律法与世俗职业相结合。他曾任摩拉维亚大拉比、法兰克福拉比等职，是新正统派的创始人。——译注

与文明——或必然地——为新地区的开发和犹太社区的广泛创立提供了机会。

到19世纪末，世界上的犹太人口总共不到800万，其中90%生活在欧洲。1881年，俄罗斯境内掀起了有组织的屠杀、迫害犹太人的浪潮，导致大批犹太人向西方世界移民。有些人取道南非，在约翰内斯堡市内或周边地区创立了大型的犹太社区。第一次世界大战爆发后，由于再次移民，犹太社区得到进一步扩展。同期英国也接纳了大批犹太移民。19世纪中叶时，英国的犹太人只有大约2.5万人，到1914年已经增加到近35万人。

不过，移民中的绝大多数人都选择了危险的海上旅程，到达美国。在1881—1929年期间，从东欧移民到美国的港口城市的犹太人超过了230万。到20世纪中期，美国的犹太人口已经增加到500万，仅在纽约就生活着200万犹太人。加拿大也从移民大潮中受益匪浅，第一次世界大战之后拉丁美洲也吸引了来自地中海地区的塞法迪姆犹太人。纳粹迫害活动兴起之后，移民人数更是大大增加。第二次世界大战之后，拉丁美洲的犹太人口总数已达到75万。

起始于西欧特别是德国的宗教思潮在北美洲发展起来。19世纪中期，向国外移民的主要是德国犹太人和寻求获利良机的商人，他们对于打开中西部通道起了促进作用。在淘金热期间，他们到达了加利福尼亚和太平洋沿岸地区。犹太人在此享受到的自由权利，促进了重视个人选择的犹太教改革派的传播。艾萨克·梅耶·怀斯（Isaac Meyer Wise, 1819-1900）是一位出生于德国的拉比，他在1873年创立了美国希伯来会众协进会（改革派），两年后又在辛辛那提市创建了希伯来协和学院（the Hebrew Union College, HUC）的拉比神学院。1885年在匹兹堡形成了一系列“纲领”，力图明确改革派犹太教的地位。礼拜式改革早在德国时就已展开，如今取消了传统上为重建耶路撒冷圣殿及献祭仪礼进行祈祷的部分。他们不但不认为自己是被放逐此地的，甚至强调散居海外也是上帝赋予的“使命”之一，乃是为了把对上帝的认识传播到更广阔的世界中。因此执行“诫命”（mitzvot），特别是涉及仪式的诫命已不是重心所在，改革派向后追溯，重视《圣经》及“先知”犹太教时期对社会问题的关心。犹太人的“民族意识”的重心，也随着美国社会中更具普遍性的思想倾向而遭到削弱。晚近的纲领，尤其因为第二次世界大战的冲击和以色列建国的影响，部分地扭转了这种倾向。

在德国时，犹太教内部就已经表现出对改革派自由主义的激烈反对，因此产生了犹太教保守派。与此同时，他们还在犹太神学院（Jewish Theological Seminary, JTS）（1886年）培养自己的拉比。保守派虽自视坚守传统的犹太教律法，哈拉哈（Halakhah）[①]和教义，实际上也对此进行了发展和修正。犹太教保守派中的摩迪凯·卡普兰（Mordechai Kaplan, 1881-1983）来自一个传统的东欧正统犹太教家庭，他把犹太教看作一种不断进化的宗教文明，强调它的世俗性因素和人道主义的价值。他创立了重建派，这个团体在为犹太文化生活的丰富多彩性喝彩的同时，也对某些宗教传统提出了质疑。他还在1935年创办了《重建派》杂志。犹太教正统派在美国数量虽然最少，但在20世纪的最后十几年开始出现复兴迹象。

20世纪犹太人所承负的现实与宗教历程，可在亚伯拉罕·约书亚·赫歇尔

① 希伯来语义为“规则”，指犹太教口传法规，本指对《摩西五经》中各种律法条文在实际生活中应用的说明，口传下来构成《密德拉西》的一部分，作为信徒日常生活的守则。后泛指犹太教所有口传律法，包括《塔木德》中的律法。——译注

(Abraham Joshua Heschel, 1907-1972) 身上找到例证。赫歇尔出生于东欧的一个重要的哈西德教派家庭，在柏林的犹太科学学院（Hochschule für die Wissenschaft des Judentums）获得了博士学位。1938年，由于遭到纳粹驱逐，他取道前往美国，起初在希伯来协和学院授课，从1945年起在犹太神学院担任犹太教伦理学和神秘主义教授。他之所以享有盛名并非仅仅由于他那些关于犹太教传统思想的著作，还因为他在早年的民权运动中所起的积极作用。

大屠杀（Shoah）和以色列国

基督教出现之初就指责犹太人应该为耶稣之死负责，虽然耶稣实际上是被罗马人处死的。只要犹太人生活在基督教社会中，这种看法就会一直在犹太人社区出没，引起或强化反犹主义情绪。解放犹太人时期，一种新的反犹主义情绪浮出了水面，同时政治性的民族主义的崛起再次使犹太人成为不合时宜的局外人。19世纪末产生了"反犹主义"(antisemitism) 一词，指那些把犹太人视为社会安康威胁的经济、政治以及最终的种族主义理论。

著名的德雷福斯事件的发生，使法国政治上的反犹主义在19世纪末发展到了极致。阿尔弗雷德·德雷福斯上尉（Alfred Dreyfus, 1859-1935)是法军参谋部中惟一的犹太人，被控向德国出卖军事机密，因此被判终生流放恶魔(Devil's Island) 岛。当发现指控他的证据纯属伪造时，为德雷福斯重获自由而开展的斗争使整个法兰西分成两派。一位生于匈牙利的维也纳犹太记者西奥多·赫茨尔（Theodor Herzl, 1860-1904）详细追踪了这次审判，最后得出一个结论，那就是反犹主义为犹太人带来的惟一答案，就是必须在自己的土地上重建自己的民族国家。他所开展的表明这种思想的政治活动，得到了那些正在推进殖民巴勒斯坦的东欧各国犹太人组织的响应。1897年8月29日，由赫茨尔在巴塞尔召集的首次犹太复国主义大会上，"政治犹太复国主义"得以确立下来。他在大会上预言，在未来50年内，犹太人将拥有一个自己的民族家园。赫茨尔本人曾准备接受英国的一项提议，打算在英属东非的乌干达建立民族国家，然而东欧犹太人的观念深受有关以色列地犹太传统的影响，最终他们的观点占了上风。

实际上巴勒斯坦地区早有了一些小型犹太社区，而且已经存在了几个世纪，但是新的建国思想引发了移民浪潮，东欧的社会主义和犹太复国主义思想在创建农业定居点如基布兹（kibbutz）[①]和莫沙夫（moshav）[②]的过程中相结合。这种外部的革新还伴随着令人瞩目的内部变化，那就是希伯来语从僵死的语言中复活，成为犹太人的口语。这项犹太全民族的事业并未得到西方国家中那些已与本地社会融合同化的犹太人的赞同，无论正统的还是进步的犹太人都反对这种思想。前者视其为对上帝救赎、重建犹太国家的毫无根据的臆测，而后者则把这种行为视为一种倒退，表达了他们对普遍的社会价值观和新观念的认同。

在迈向一个独立的犹太国家的前进步伐中，包括了《贝尔福宣言》(Balfour Declaration)（1917年）这个重要的环节。这位英国外交大臣写信指出："国王陛下的政府支持在巴勒斯坦建立一个犹太民族的国家。"就在同一封信中，他还

① 基布兹，现代以色列的一种集体农场。——译注

② 莫沙夫，现代以色列的一种土地私有、本人劳动、共同销售的农业合作居民点。——译注

警告说，但是建国的行为不得损害当地阿拉伯人的宗教信仰和公民权利。这封信的自相矛盾之处和英国随后采取的政策，强化了犹太人与阿拉伯人的冲突。第一次世界大战以后，英国人通过国际联盟委任统治权控制了外约旦。阿拉伯人对犹太移民的敌意和骚乱，致使英国不断地颁布法令限制移民。1939年最后一次颁布限制令时，正是战前纳粹迫害犹太人的高潮之际，而法令规定的移民量仅为1.5万人，不过非法移民的人数实际上是这个数目的两倍。

无疑，推动以色列政治建国的决定性因素是最晚近、也最具毁灭性的欧洲反犹太主义，德国纳粹企图把欧洲变成一个无犹太人的欧洲。在1933—1945年间，有计划地强制实行种族隔离，再运往集中营，最终灭绝了600万犹太人，占世界犹太人口的三分之一。这场大屠杀是一个毁灭性的打击，至今仍影响着犹太人的自我认知、宗教思想和与世界上其他人民的关系。然而，灾难也使国际社会认识到了实现这个政治愿望的必要性：同意在1948年建立以色列国。

英国将其承担的责任移交联合国。1947年11月29日，美国和苏联共同主持召开联合国大会，在会上对巴勒斯坦问题实行投票表决，结果以33：13同意在犹太人和阿拉伯人之间分割巴勒斯坦地区。1948年5月14日，英国撤出巴勒斯坦，总理大卫·本·古里安（David Ben Gurion，1886－1973）宣布以色列国成立。阿拉伯军队立刻发动入侵，这场战争中共有65万阿拉伯人逃离了巴勒斯坦。在此后的几十年间，世界各地的犹太人大规模移民巴勒斯坦，以色列作为一个军事力量强大的民主国家迅速崛起。1967年发生了六日战争，结果以色列控制了耶路撒冷，这距犹太人最后统治耶路撒冷已有约二千年的时间，但在以色列的占领下，城内也居住着大批巴勒斯坦人口。1973年的赎罪日战争之后，以色列

在波兰的奥斯威辛—比克瑙集中营和灭绝营发现的堆积如山的皮箱，如今它们已成为几百万死难者的无声证言。



210

犹太家庭

随着时间的流逝，犹太家庭的传统习惯也有所改变，他们不仅受犹太律法的约束，还受到所生活地区的社会模式的影响。圣经时代的族长亚伯拉罕、以撒和雅各都可娶数位妻妾，建立起一个人口众多的大家庭。不过《圣经》中也有主张一夫一妻制的趋势，重婚和一夫多妻现象一直延续到塔木德时期，当时的圣人建议一个男人不应该多于四个妻子，否则他就无法保证每个人都幸福愉快。只是到了12世纪，信奉基督教的欧洲地区禁止一夫多妻。如果说这个禁令对东方的犹太社团无效，至少对阿什肯那兹犹太人而言还是有约束力的。

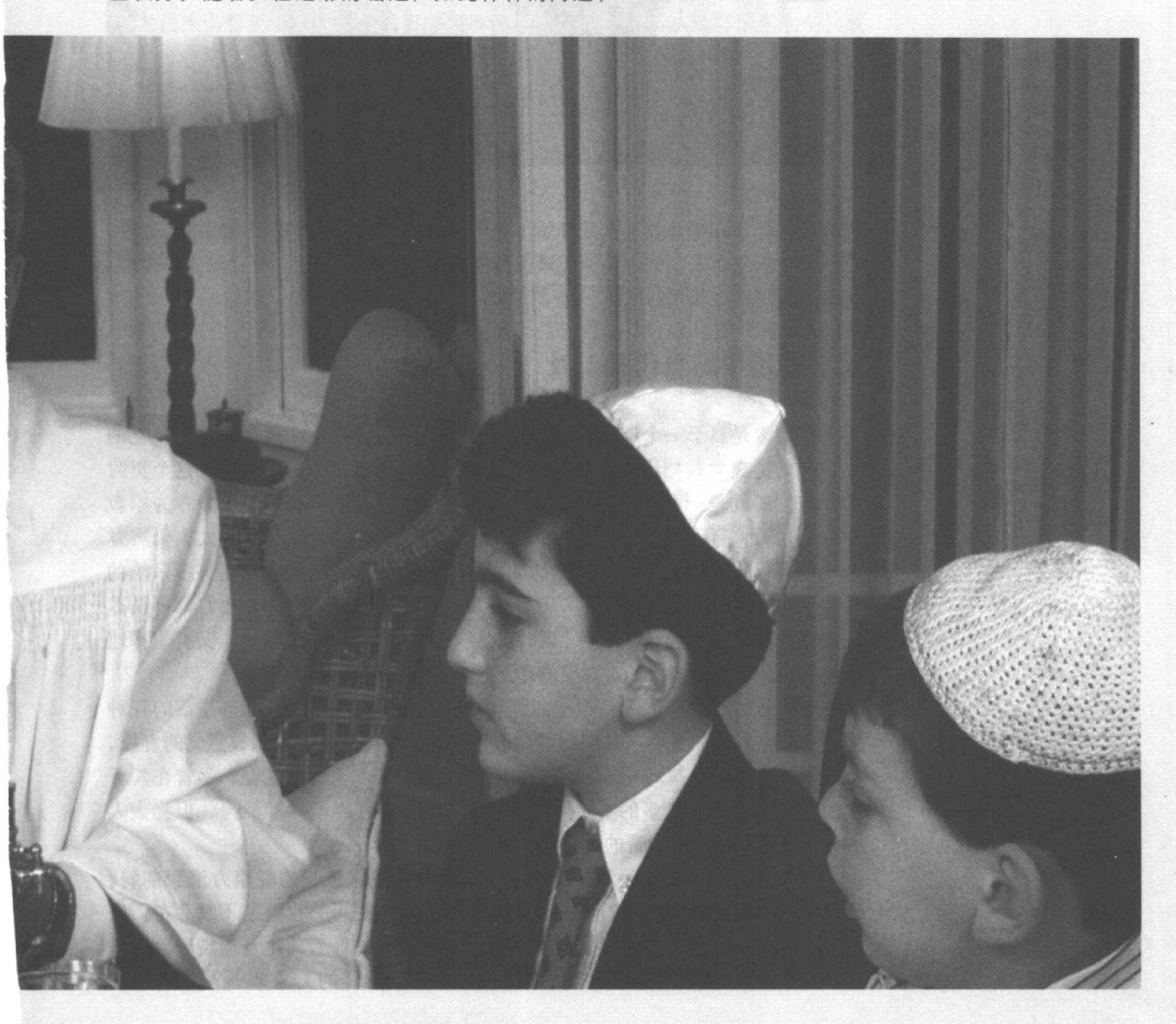
圣经时代的世界是族长制的，家庭权力授予了"一家之父"。这种结构就限定了男人和女人之间角色关系的划分，男人主要负责养家糊口，参与宗教问题研究和公共礼拜活动等事务，而女人则主要承担家庭内部的责任，负责养育、教导孩子，举行家庭的宗教仪式。这种世俗与宗教生活中的劳动分工，为几个世纪中流离失所的犹太家庭提供了相当稳定的结构，而这种稳定性更因犹太人与外界社会的相



对隔离，以及作为被异族包围的小族群的共同的生存需要而得到了加强。离婚事件极少发生，几代同堂的大家庭是犹太社会的重要单元。

随着犹太人进入现代西方社会，这种形势发生了根本性的变化。女性地位在不断发生变化，如今她们可以享受更大的自主权。这种变化对家庭生活的内在动力产生了影响，延续传统生活模式的困难愈加明显起来。典型的例子是与宗教相关的离婚事务，过去只有丈夫同意才能实现。这种情况迫使很多女性只能维持不幸的婚姻，有时她们甚至会遭到勒索，因为如果得不到适当的财务补偿，丈夫往往拒绝开始离婚程序。与离婚有关的各种权力属于拉比法庭，可是正统派的拉比们常常并不乐意使用这些权力。随着女性运动的崛起，如此种种的问题，如犹太女性研究传统经典的权利和在公共礼仪生活中的领导性角色（在会堂仪式中选读《妥拉》，行使拉比的职权），越来越对传统观念构成了挑战和冲击。自由派、改革派和保守派宗教运动在这类问题的论争上，扮演着主要角色。这些变化与更广阔的社会中发生的变革并行不悖，与不断上升的婚姻失败率和离婚率相伴随，将如今标准的犹太核心家庭置于不容忽视的紧张状态之下。

旧金山的一个正统犹太家庭举行“赛德”家宴。赛德(Seder，希伯来语意为“顺序”）指适用于逾越节家庭庆祝仪式上的一套程序。非以色列国的犹太人通常庆祝两个晚上。这个仪式包括祈祷、念诵、阅读、唱歌、特殊的食物和葡萄酒。



法国巴黎举行的一个传统犹太教婚礼。拉比主持结婚仪式时，新娘和新郎以塔利特（Tallit）即祷告披肩盖头。



同埃及签订了和平协议，从此开始了以色列与该地区其他国家谈判缔约的进程。从1948年起悬而未决的巴勒斯坦难民问题以及巴勒斯坦人建立自己国家的要求，仍然是实现持久和平的障碍。

社会环境中的当代犹太教

犹太教是属于一个特定民族的传统信仰。在圣经时代，通过人民与自己的上帝立约的观念，把民族意识和宗教信仰这两种因素合为一体，而且这个契约的外在现实就是一个生活在自己土地上的民族国家。两度流亡离散，作为宗教中心的圣殿、自己的国家和土地都已不存，尽管遭遇了这一切，犹太人仍然努力地将自己重新构造为一个信仰的共同体，并以少数民族的身份在许多宗教的与政治的文明中生存了将近两千年。在每一个新的“家园”中，他们都不得不适应当地的宗教环境，同时保留着自己的核心信仰、仪式和活动，又有选择地吸收周边环境的影响，并对自己的犹太教相应地做出新的阐释。

圣殿被毁后的犹太教植根于会堂和家庭，犹太人在家庭和社区生活的各种责任和庆典仪式中找到了他们的精神表达途径。一项具有重要宗教意义的责任，就是学习研究《妥拉》，那是上帝所启示的话语。最具重要性的是，尽管在其历史上，他们在如此之多的不同际遇里遭受屠杀、驱逐、羞辱和贬抑，但犹太人一直坚定地保持着对上帝的坚定信念。

随着现代社会解放运动的开展，维系信仰和民族意识的凝聚力遭到削弱。犹太社区对成员的权威被打破，犹太教律法的天然约束力也随之不复存在。宗教信仰成为局限于私人生活领域的事情。随着不断的融合同化及通婚现象的增加，犹太社会日趋分裂。有关身份的问题——“什么样的人才算一个犹太人？”

——开始取代了作为一个整体的犹太民族的宗教天职问题。

19世纪以来，犹太教内部涌现出很多新的宗教运动团体，从正统派到自由派，可谓五彩缤纷。然而另一些犹太人的信仰已经趋于表面化，他们更关注自我意识和世俗生活，认为犹太教只不过是自己的民族标识。因此，结束离散生活、返回以色列故土的弥赛亚盼望，被转化成政治性的犹太复国主义的多种形式。关于人类救赎的种种预言传统在社会主义和共产主义中找到了世俗化的表现。对知识真理、学术传统的探索呼求，通过像西格蒙特·弗洛伊德这样的人物发出了声音，他们勇敢地对新的精神领域展开了研究。

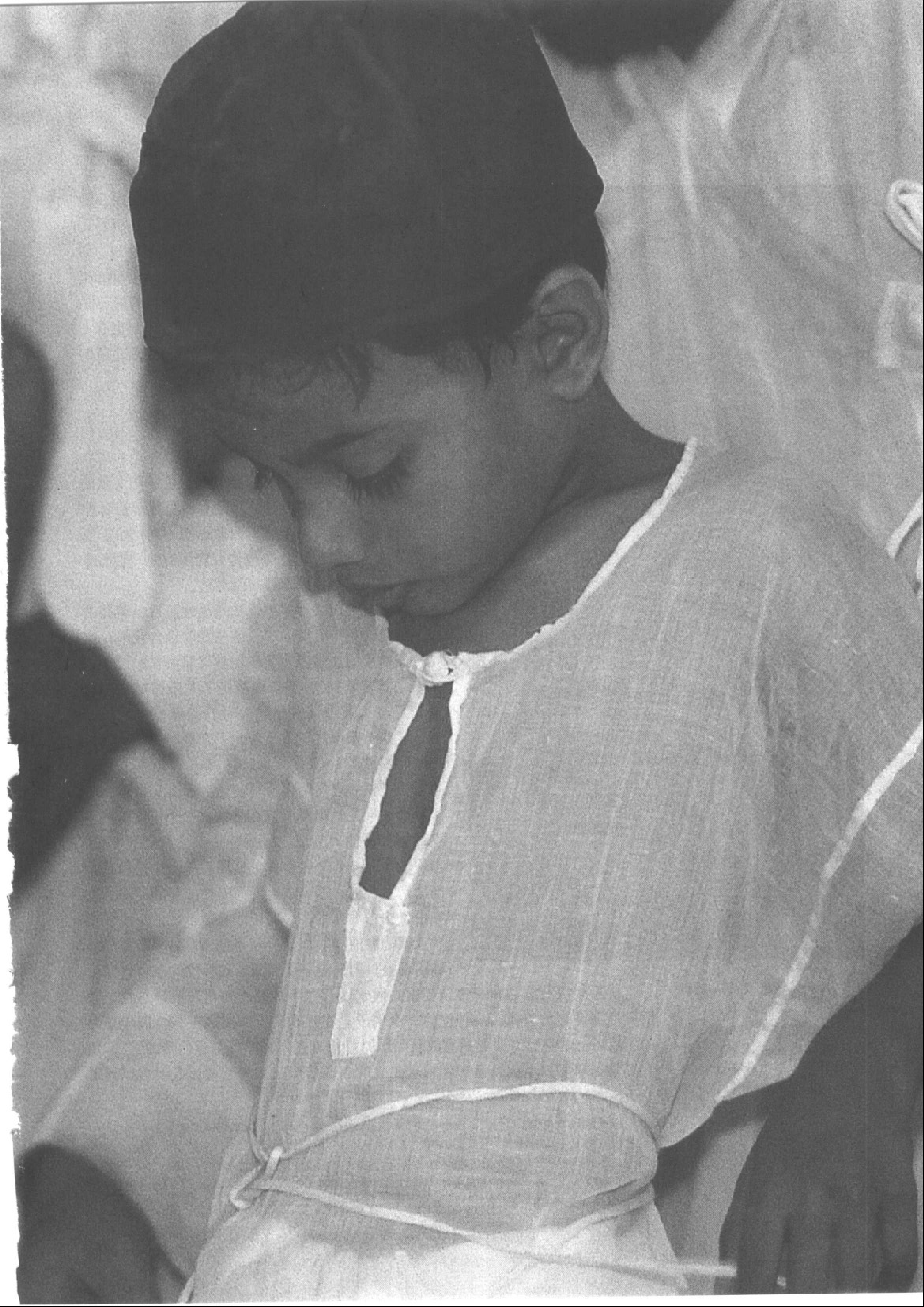
但是这样的事例是仅可以简单地理解为犹太民族意识和文化的表述，还是它们属于一个不是仅靠信仰的表述就能决定的世俗时代里一种更宽泛意义上的宗教虔诚呢？同样，以色列国的出现仅仅是19世纪政治上民族主义的一个晚近的例证，还是证明了其自身重要的宗教意义，亦即这是传统上对犹太民族拯救的一个步骤，也是走向普世救赎的一个阶段？

上述的一切依然是需要回答的重要的理论问题，从某种更深的层面上看，犹太民族仍然处于从大屠杀阴影下复苏的阶段。纳粹的屠杀破坏了东欧的传统犹太社会和文化的完整架构，即使破坏后的碎片如今已然进行了自我的重构。大屠杀还摧毁了犹太教在西欧进行自我表述的新尝试，摧毁了如马丁·布伯，弗朗茨·罗森维希和利奥·巴伊奥克等思想家的世界。在那种非同寻常的文化背景下，犹太人对艺术、科学和社会做出了巨大贡献。第一位女拉比瑞吉娜·乔纳斯（Regina Jonas）在1935年接受了圣职，这比战后第一波女性拉比的涌现早了大约四十年。整整一代的犹太领导人、教师和创造者遭到了毁灭，同时遭到毁灭的还有他们对犹太教的进步将要做出的潜在贡献。但是，与那些损失同样巨大的是大屠杀所带来的这样的宗教问题："上帝在哪里？"和"上帝与犹太民族所立的圣约到底还剩下什么？"它们过去是，如今也依然是对犹太人的思想最具影响和冲击力的问题。

重建社区的工作，为苏联犹太人争取移民国外权利的斗争、创建以色列国非凡的艰难历程，以及它所面对的一切内部和外部的难题，自第二次世界大战发生以来已经耗尽了犹太人的精力。寻求和平的努力证明，与像埃及这样的邻国实现和平，比起与当地的巴勒斯坦人握手言和要容易得多。耶路撒冷的地位仍然是一个核心问题。应对因同化和通婚而逐渐消失的海外犹太社团的迫切需要；由于以色列内部的政治斗争而加剧的正统派与非正统派团体之间严重的纷争；以色列国与海外犹太社团之间关系上性质的不断变化；自苏联解体以来整个欧洲向犹太人生活的敞开以及由此产生的相互影响；从原教旨主义到"新时代"再到不同信仰者之间的对话等新的精神运动的出现——所有这一切都提出了关于犹太教在未来将如何应对社会变化和发展自身的问题。一度由犹太律法来保障的犹太民族的统一性如今已不复存在，目前来评判以色列将扮演的是加速还是弥和这些裂痕的角色还为时尚早。如同在以往的历史上常常经历的一样，承载着丰厚传统的犹太民族正面临着一个全新的未来。

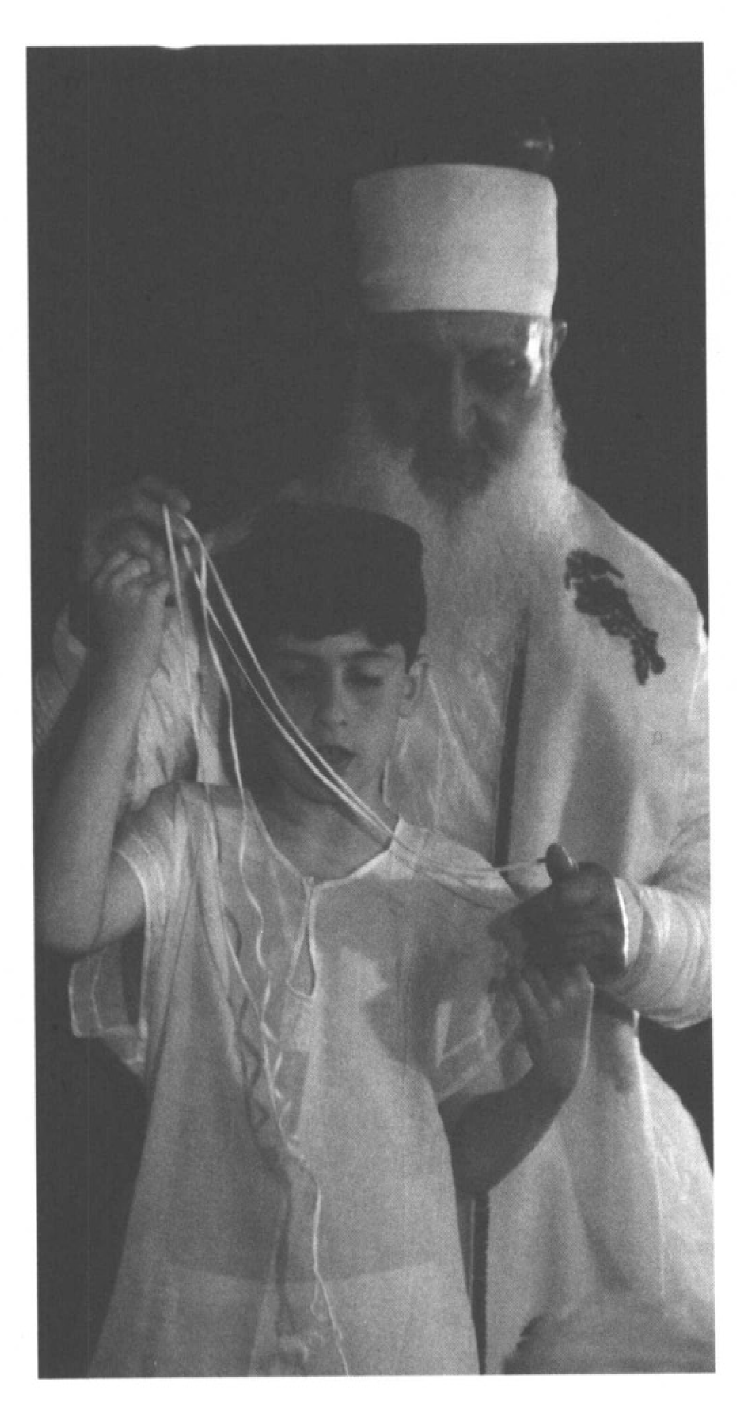
琐罗亚斯德教和帕西人

约翰·布克



216

琐罗亚斯德教①和帕西人



217

琐罗亚斯德教的成年礼(Naujote)“新生”仪式。当孩子年龄达到可以为自己做出选择的时候，就要开始信仰启蒙，并接受神圣的白色衬衫（sudre）和用来系在腰间的羊毛细绳（kusti）。

琐罗亚斯德教的信徒信奉琐罗亚斯德的教义，他的名字经常被音译为苏鲁支。我们对有关他的资料几乎一无所知，甚至连他所生活的时代也不得而知。琐罗亚斯德的信徒们把他活动的时间定在公元前6000年左右，因此宣称他是一切宗教的列位先知中的第一位。更可能的时间应该是大约公元前1200年，不过也有人认为应该是公元前6世纪左右②。琐罗亚斯德所生活的区域，大约是今天伊朗的东北部地区。

琐罗亚斯德所传的信息

琐罗亚斯德的学说思想涉及到印度吠陀文献的观点，特别是《梨俱吠陀》。但是琐罗亚斯德对神的理解（与吠陀文献及婆罗门教思想不同）始于他坚信自己见到了曾亲自向他传授启示的神，他把神称为智慧的主，即阿胡拉·马兹达。

他自己的教义（其中没被修改过而得以流传的极少）包含在17首赞歌中，这些赞歌包含在举行礼拜仪式所用的文献即著名的经典《耶斯拿》③当中。其中一首赞歌问道：“是谁规定了太阳和星辰的轨迹？月亮又通过谁而圆缺盈亏？是谁在下面托起地，又是谁阻止了天的坠落？……是谁规定了黎明、中午和傍晚？”（《耶斯拿》44.3-6）琐罗亚斯德答道，是秩序之父阿胡拉马兹达。那么又是谁制造了罪恶和混乱？琐罗亚斯德生活在一个极度动荡不安的时代，他认为地上的战争反映了天堂的争战：与阿胡拉马兹达同时存在的，还有一个罪恶和破坏的制造者，他称这个毁灭者为安格拉曼纽，即巴拉维语（中古波斯语，萨珊帝国的语言，也是很多琐罗亚斯德教的文学作品所使用的语言）中著名的恶神阿瑞曼，他乃是一切邪恶或破坏性的事物之源头。

在阿胡拉马兹达和安格拉曼纽之间永远存在不休的冲突与斗争，这也是琐罗亚斯德提出的善恶二元神论的一个例子。在这次宇宙冲突之中，人间是争斗的主战场，这是因为人类拥有战胜邪恶的才能（在阿胡拉马兹达的帮助下）。由此可见，琐罗亚斯德教是一种乐观主义的宗教信仰，因为它相信人类可以战胜

① 琐罗亚斯德教，我国史称“祆教”、“拜火教”等，曾于公元6世纪左右传入我国，隋唐时期比较盛行。——译注

② 关于琐罗亚斯德的生活年代，学界多有争议，至今难辨其明。20世纪以来，W. B. 汉宁（Henning）等学者认为是公元前6世纪；不过汉宁的弟子鲍伊丝女士认为应该是公元前1400—前1200年期间。——译注

③ 《耶斯拿》是祭祀书，祭司向神献祭时所唱的赞歌，属于《阿维斯陀》经书的主体部分。《伽泰》的意思是献给神的赞歌，是整部经书中最古老的部分，据说是琐罗亚斯德所作。——译注

邪恶，拯救自己；最终的审判将根据人类所行善事而进行。琐罗亚斯德教的历史中，最突出的特点就是一直特别重视履行个人的责任。

早期的采纳、压制和重新释解

起初，琐罗亚斯德的学说与当时的宗教上层势力产生了激烈冲突[①]，不过公元前6世纪居鲁士大帝（公元前529年去世）创建波斯帝国之后，琐罗亚斯德教被定为官方的国教，并因此得以从北印度地区一直传播到希腊和埃及。阿黑门王朝统治时期，波斯帝国的权力被逐级分配给当地的统治者，因此创造出一个相当稳定的社会环境，同时帝国还拥有顺畅的交通、贸易路线及强大稳固的司法体系。

波斯统治者对其统治下的各族人民的宗教信仰均采取了宽容政策，犹太人受到鼓励，因而得以从被流放之地巴比伦返回故国重建圣殿。犹太人与琐罗亚斯德教徒之间的相互交往，可能对犹太教中的天使、魔鬼、复兴和世界末日等思想都产生了深刻影响（并因此对基督教信仰产生了影响）。

虽然帝国之内的臣民都普遍接受了波斯人的统治，但是他们与希腊人之间一直存在矛盾冲突，亚历山大征服波斯帝国（公元前334–前330年）之时，矛盾达到前所未有的激化状态。很多人认为亚历山大很“伟大”，但琐罗亚斯德教徒却始终认为他“该受诅咒”，因为正是亚历山大摧毁了波斯波利斯这座金碧辉煌的城市[②]，杀死了很多琐罗亚斯德教的专事仪式的人员，这些人以麻葛僧侣[③]之名而闻名。希腊化的影响持续了大约150年，公元前的第二个世纪崛起了新兴势力安息人[④]，在他们统治时期古老的宗教信仰恢复了。他们收复了古代阿黑门帝国面积相当广大的领土，一直统治到公元3世纪，其间还曾多次击退罗马帝国的围攻和入侵。（“安息人的箭”是无法预料的毁灭性打击，因为安息人十分擅长伪装，每次看似撤退，但立刻掉头搭弓，迅猛射出致命的连环箭）。安息人还曾反过来围攻罗马帝国东部地区的领土，有一次甚至攻陷了耶路撒冷（公元40年），直到希律大帝得到罗马人的帮助，两年后返回耶路撒冷才把他们驱逐出去。

安息人修建了大量的寺庙，举行琐罗亚斯德教的特色祭祀仪式，火祭（火乃是阿胡拉马兹达的创造的七种美好事物之一）[⑤]，而且安息人还开始整理神圣的口传经文教义，并将其编辑成公认的圣典《阿维斯陀》真经。

在公元3世纪，来自西南地区的萨珊人成功地击溃了北方的波斯帝国。萨珊人获得了拥护，他们力图寻求琐罗亚斯德教徒的支持，利用麻葛祭司阶层的权威，为自己的叛乱寻求合法化的理由。于是政治权力与宗教信仰被紧密地联系在一起，以至于它们成了“兄弟，出生于同一个子宫，从未分离”。但是一旦麻葛僧侣阶层得到官方认可并占据统治地位，对他们表示反对或不满的理由就不

① 据说，琐罗亚斯德教初创之时，受到本地米底祭司阶层的仇视，在本族人民中开展的传教工作收效甚微。因此转向维斯塔斯帕国王的国家，王后与国王先后皈依，教义迅速普及全国。但新旧信仰之间仍然不断发生冲突，据说琐罗亚斯德本人就因冲突而以77岁高龄被刺身亡。——译注

② 波斯古城，位于今天的伊朗的西南部设拉子东北。它是大流士一世和胜利者们举行庆典的首都。其废墟包括大流士和色薛斯的宫殿及亚历山大大帝藏宝的城堡。——译注

③ Magi是magus的复数形式，音译麻葛，意思是“得神恩惠的人”，此处指琐罗亚斯德教的祭司阶层。麻葛原是古代伊朗宗教的祭司，琐罗亚斯德最初传教之时就受到他们的激烈反对与迫害。后来琐罗亚斯德教因袭了这一称呼。——译注

④ 又译“帕提亚人”。——译注

⑤ 据琐罗亚斯德的教义，阿胡拉马兹达创造了天空、大地、水、火、植物、动物和人类。每种创造物都有自己的保护神，而人类的保护神就是阿胡拉马兹达神。——译注

仅仅在于它是邪门歪道，而且还增加了背信叛国的罪名。萨珊人宣称他们以琐罗亚斯德教为统治之基，在这种说法的误导下，很多学者认为这个“已改头换面的”琐罗亚斯德教就是最原初的教义和信仰。但是这种官方学说实际与初期信仰之间存在极大的差异，而且通常被称为左尔文教（时间）。不但当时关于时间的本质问题所作的思索已经受到希腊思想的影响，认为时间乃是产生一切现象与生命（本质）的源泉，而且连关于天神阿胡拉马兹达及恶灵安格拉曼纽的认识在内，都受到了希腊影响——他们被认为是与亚里士多德的观点不无相似的永恒的原动力[1]。由于时间本身是永恒不动的，同时它又控制一切事物，因此产生了这样的观点：人类自身根本不拥有对抗恶魔的自由意志，他们的一切活动都是先天注定的，这种观念与正统的琐罗亚斯德教思想之间存在明显的区别[2]。正因如此，琐罗亚斯德教原有的深厚道德根基遭到彻底破坏[3]，同时萨珊王朝统治时期也是琐罗亚斯德教历史上惟一压制其它宗教信仰的时代。无论怎样，萨珊王朝毕竟是其发展史上的一段辉煌期，修建了大型的神庙和宏伟壮丽的宫殿。

穆斯林的统治

7世纪时，穆斯林入侵伊朗，延续了1200年的琐罗亚斯德帝国的历史就此结束了。最初伊朗人掉以轻心，战争刚开始时以为只不过是贝都因部落发动的袭击而已，直到642年萨珊军队在尼哈旺德战役中被穆斯林军队击溃，他们才意识到真正的威胁来了。最后一任琐罗亚斯德教国王叶兹德吉尔德三世，于652年逃亡时遭谋杀（被自己的人民所杀）。

由于穆斯林统治之下征收的赋税相对萨珊王朝有所减轻，因此当地人也逐渐接受了他们的统治。当地也开始出现伊斯兰教教义，起初仅是口耳相传、简单易懂的，而且对琐罗亚斯德教徒的一神论思想也毫无敌意。但是随着税负的增重，阿拉伯语被定为国家语言，以及伊斯兰教对琐罗亚斯德教崇拜方式的日益猜嫌（他们崇拜偶像吗？），琐罗亚斯德教徒所受压迫日益增加。从理论上来讲，穆斯林可以把琐罗亚斯德教徒视为“有经的民族”（因为那些人如基督教徒和犹太人一样，都从自己的先知那里接受了神的启示），因此他们可以被看作“受保护的人”（顺民）。但是据《古兰经》所言，他们的崇拜活动，例如拜火，是易卜拉欣/亚伯拉罕在很久之前就已经摆脱了的崇拜方式。

来自穆斯林方面的压迫日甚一日。不但如此，伊朗还遭受了两次大规模的外族入侵，第一次是11世纪的塞尔柱土耳其人，第二次是16世纪的蒙古人。虽然这两批征服者最终都皈依了伊斯兰教，但是琐罗亚斯德教徒依然不断地受到迫害、遭受大规模屠杀，并没有丝毫缓和的迹象，因此他们不得不从贸易通道附近的主要城市撤退，来到沙漠城市亚兹德和克尔曼及其附近的村庄。

在卡加王朝统治下的1796—1925年间，对琐罗亚斯德教信徒们的信仰及忍耐程度所提出的挑战达到了极限。信徒几乎得不到任何法律保护，人头税的数

① 亚里士多德把上帝称之为Prime Mover即第一推动力，运动产生的第一原因，也是永恒的造物主。——译注

② 见上文，即琐罗亚斯德教十分肯定人的意志和力量，认为人类是天神阿胡拉马兹达最伟大的创造。善神与恶灵存在无休止的斗争，人类在善神的指导下与邪恶展开的斗争，终将取得胜利。——译注

③ 宣扬人类不存在自由意志，一切都是命中注定，就意味着要求人们忍受悲惨遭遇，也不必刻意积累善行。——译注

目大大增加，连出行也受到条条框框的限制：他们处处遭受屈辱，只能穿没染过色的粗布衣服，他们不能缠头巾，也不能骑马，在穆斯林面前必须下马。很多人逃到了印度，成为众所周知的帕西人（见下文）；一些人受到引诱，改信了伊斯兰教；但是更引人瞩目的是，很多人继续忍受暴虐的统治，仍然坚守自己的信仰。

现代伊朗的琐罗亚斯德教

20世纪，伊朗的琐罗亚斯德教徒受到了较好的待遇。人头税早在1882年就被取消了，同时为保证他们受教育和享受医疗服务，还订立了专门的条款。1906年议会成立，其中有一名琐罗亚斯德教信徒当选议员[①]。1909年，所有的少数民族都在政府中拥有一位代表，包括琐罗亚斯德教信徒凯·库斯鲁·沙赫鲁克。最后一位卡加王朝的君主被议会废除以后，前首相列札·沙阿·巴列维(1925-1941年在位）被拥立为国王，从此琐罗亚斯德教徒的地位获得很大提高。他们也被视作纯正伊朗人的子孙后代，共同分享了民族的自豪感。第二任国王穆罕默德·列札（1941-1979年在位）更进一步，十分重视琐罗亚斯德教徒，因此曾有一位教徒担任副首相一职；而其他人也各自在军队及其他各行各业赢得了较高的职位。

当阿亚图拉·霍梅尼在1979年获取了权力，建立了新的伊斯兰共和国后，琐罗亚斯德教信徒的权力再一次受到了限制，很多人担心前途渺茫。因此又开始了新一轮移民，大多移民到英国、澳大利亚、加拿大和美国等地。

帕西人（Parsis）

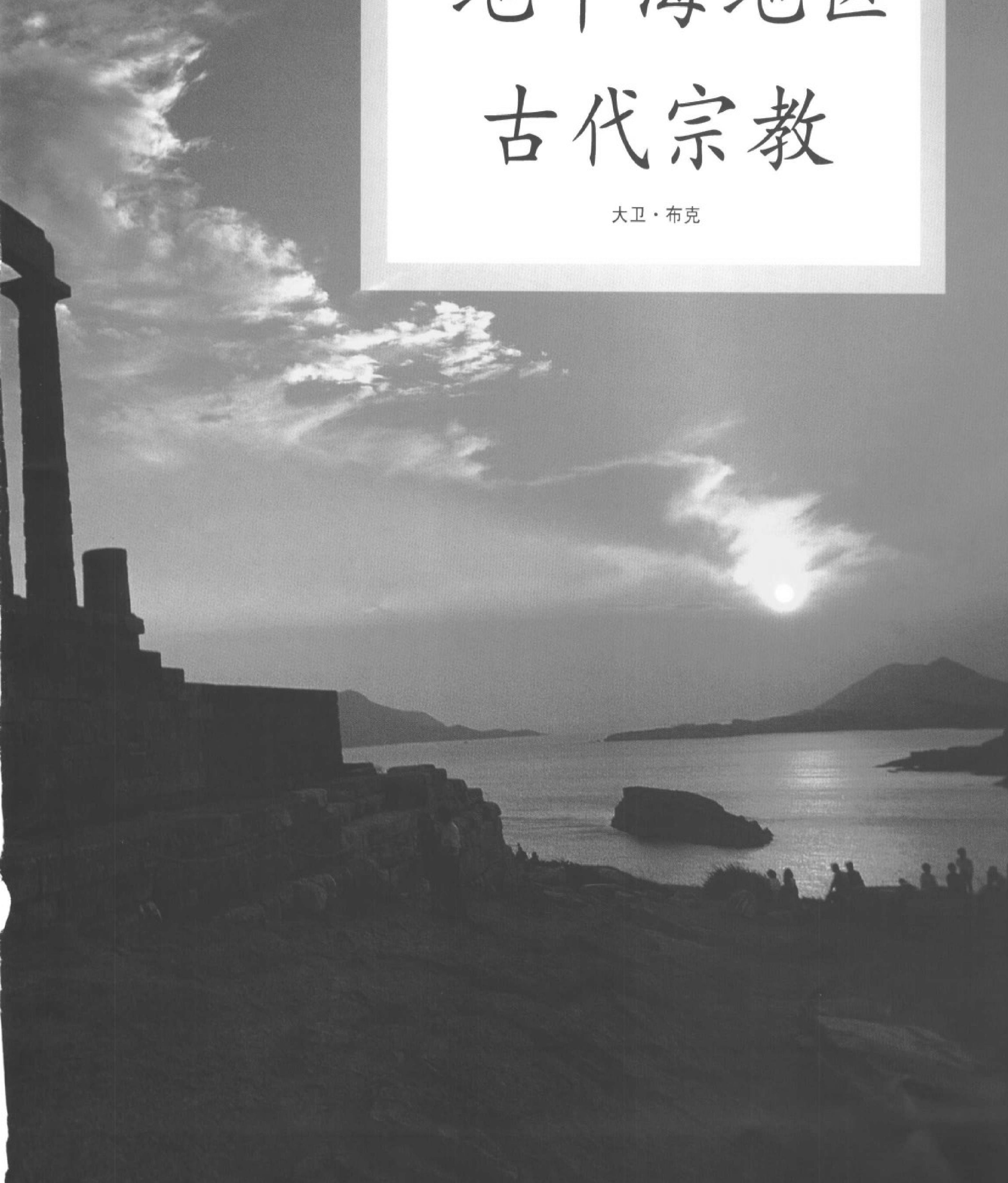
实际上，很早之前就已开始了移民浪潮，10世纪时有很多琐罗亚斯德教信徒迁移到印度境内寻求安全庇护，他们就是印度有名的帕西人，即来自帕西(Pars即波斯）的人。帕西人认为自己到达印度西海岸的时间是937年。在《桑贾故事》中提到了帕西人移民的故事，但是此后的700年间有关他们的信息就十分稀少了。16世纪时帕西人曾加入印度教徒的队伍，共同抵抗穆斯林的入侵，虽未能成功，但是他们却发现穆斯林的统治并不像自己所逃离的伊朗那般残酷。当17世纪欧洲贸易商来到印度之后，帕西人充当了中间商，因此在孟买地区产生了一大批有影响的富有家族。他们与英国人脱离关系之后仍然十分富足。从1885年起，帕西人积极参与了印度国民大会的组建活动。帕西人的宗教信仰在印度的发展主要有两种方式：一方面，他们修建庙宇取代家庭作为崇拜的场所，同时开展了一些改革活动以使其宗教信仰不与现代思想脱节；另一方面，尝试建立一种通神论（通灵学派），一种秘传的深奥智慧称为Ilm-i Kshnoom（知识之路），宣称有一系列秘密传承的琐罗亚斯德教导师一直守护着某种古代智慧。教育层次的提高进一步引发了移民浪潮，其中移民美国的帕西人特别多，而印度帕西人的数量持续减少，目前仍留在印度生活的只剩六万人左右。

① 贾姆希德·巴赫曼·贾姆希底安，经营商业和银行业，曾主持伊朗宪法改革，在琐罗亚斯德教中颇有影响。1906年他当选为伊朗议会的第一位琐罗亚斯德教议员。——译注



地中海地区古代宗教

大卫·布克



222

古希腊宗教



希腊宗教的繁荣大约是公元前800年至公元前300年之间，恰逢希腊城邦制国家的全盛时期（约处于公元前800－前300年之间）。宗教的萌芽可能早在公元前1200年之前存在的克里特文明和迈锡尼文明时期就已经产生了，但是关于其如何发展的情况我们却无从知晓，因为公元前700年之前的文学作品或彩绘花瓶之类的考古发现极少。直到公元前393年，罗马皇帝狄奥多希斯（Theodosius）取缔了一切异教的宗教仪式，古希腊宗教才算真正走到了尽头。

希腊宗教的最简单形式就是崇拜居住在奥林匹斯山的12位神祇。众神之首乃是宙斯，每位神都拥有不同的法力。比如，雅典娜是一位智慧、纺织与战争的女神，同时也是雅典城的守护神（patron）。由于成千上万的本地神灵的存在，希腊宗教的现实情况就被变得更加复杂，其中许多神与这12位奥林匹斯主神对等。这种情况使宗教信仰的融合或宗教仪式出现混乱状态成为可能。只要承认奥林匹斯众神存在，人们就可以崇拜任何数量的神灵。

古希腊宗教最基本的特征就是其广泛性和深入性；尽管希腊文中并无“宗教”这个词，但是城邦国家的每项活动几乎都是以宗教信仰为基础的，两者关系密不可分。就如同许多钱币的图案所示，每个城邦都有一位卓越的神灵或超凡的英雄作为代表。从希腊历每年的重要节日可以看出，希腊的宗教性活动与世俗性活动之间并无真正的区别。最重要的是希腊的四个全国性节日；这些节日都是献给众神的，但其最主要的特色项目却是体育竞赛与音乐比赛。在雅典，节庆活动几乎占去了一年之中半数的时间，而且有些活动往往持续数天之久。从公元前6世纪到公元前5世纪期间，雅典人在雅典的卫城（“城的高处”，包括主要的寺庙和公共建筑的要塞城堡）修建了规模庞大、美轮美奂的神庙建筑，这些神庙将城邦国家与众神紧密地连接成一个不可分割的整体。

从对祭祀所用的牺牲的重视中，也可以看出宗教信仰的祭典性的一面。有些祭品，如精选的动物大腿肉就供奉在神庙之外的祭坛上，献给某位神灵。献祭可能是为了乞求恩惠，但是更常见的是通过向神献祭而求得平安、消灾免祸。因为从本性上来说，希腊的神不但嫉妒成性而且喜怒无常。如果进行祭祀，则必须认真执行精心准备的祭拜仪式。这就包括牺牲品与祭祀方式的精心选择，还要正确使用神的一切祭祀之名。诸如此类的仪式也可以在主要的神龛圣地举行，崇拜者也可以就一切事务求神指导，尽管所获答案往往十分含混、歧义丛生。

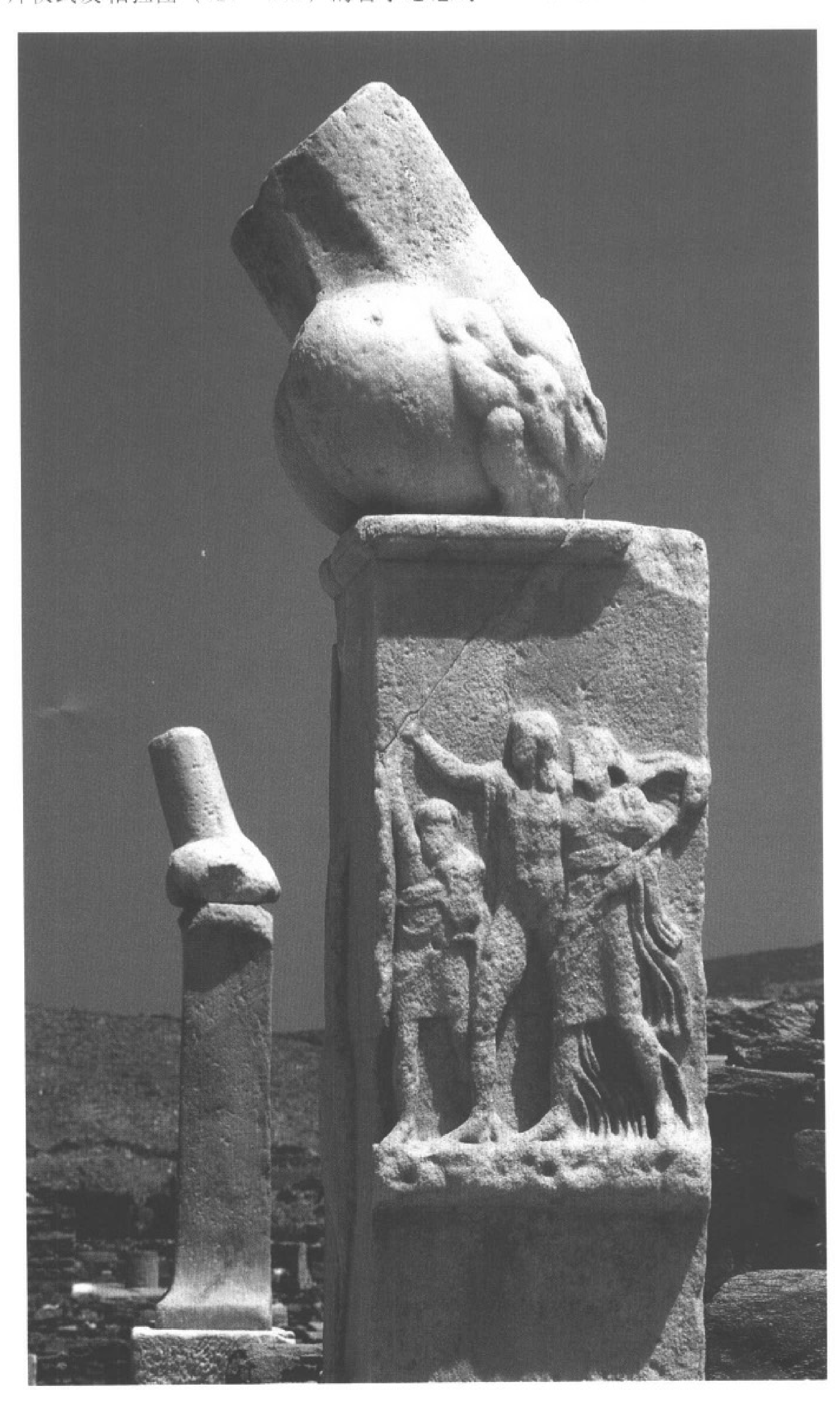
223

希腊宗教中比较私人化的一面也相当重要。家中到处都是暗示之物，不断提醒神的存在。一杯葡萄酒在饮用之前必须先倾倒一些作为对神的献祭，许多家庭都设有供奉灶神赫斯提（Hestia）的祭坛。神无时不在。若是在花园里发现一枚钱币，就得向掌管财产的神赫耳墨斯（Hermes）致谢。从那些具有入法仪式的多姿多彩的神秘祭礼中，我们还可以看到宗教信仰更为神秘的一面，例如在雅典附近的埃勒夫西斯（Eleusis）举行的那些活动。要在这里敬拜为谷物庄稼带来生命的大地之母得墨忒耳（Demeter）以及其他的神灵。这些神话的精髓本质不甚明了，也已无从知晓，但是似乎崇奉神灵者的确得到了保证，可以在死后过上幸福的生活。就其本身来说，这一点非常重要，因为对大多数希腊人

来说，这种满足感是一种遥远的期冀。当他们的灵魂由渡神卡戎（Charon）引领穿越冥河（River Styx），他们就将进入一个由冥王哈底斯（Hades）所统辖的光线幽暗的世界，仅仅变成幽灵存在。另一个提供死后生活希望的祭仪是俄耳甫斯（Orpheus）崇拜。同样的，关于这种信仰的细节也已无从查证。不过，参与祭拜者或俄耳甫斯信徒可能受到来自色雷斯（Thrace）的行吟诗人俄耳甫斯的感化与激励。祭祀礼拜仪式对大多数希腊人几乎毫无影响，但却有其历史性的重大意义，原因在于这种祭拜仪式及柏拉图（427－347）的哲学思想对一些基督徒的信仰产生了影响，认为身体乃是灵魂所必须逃离的牢笼或坟墓。俄耳甫斯信徒必须过一种严格的苦行生活，才能在死后得到酬报。

希腊宗教中还存在比较阴暗的方面，这一点可从狄奥尼索斯（Dionysus）崇拜中看出，酒神崇拜所表现的乃是人类的天性中狂野欢快、性情不定的一面。米南德（Maenads），即参加酒神狂欢、崇拜狄奥尼索斯的女人们情绪变换不定，在狂喜情感的刺激下甚至可以活活地把动物撕成碎片。同时还存在对咒语、巫术魔法和鬼神的信仰。人们发现了很多书写着咒语的匾额，即我们所知的“卡塔德斯莫埃”（katadesmoi），每块匾额上都刻有某个人名和希望降临到这个人身上的某种灾难。据说未被入殓的鬼魂会在人间与地狱交界的灵薄（limbo）之境游荡徘徊。另据柏拉图所言，那些世间的富贵者可能会由于过于依附财富而死于非命。

位于得洛斯岛（Delos）通往酒神狄奥尼索斯神殿的大门。狄奥尼索斯信仰是易激动的、热烈的、极端的、放纵的，包括颠覆政权和制造混乱。它与传统上平静理智和节制适度的阿波罗崇拜形成鲜明对比。



224

古罗马宗教



在罗马共和国（公元前509－公元前27年）和罗马帝国（公元前27年－公元337年）初期的宗教现象是如此的色彩纷呈、形象各异，以至无法准确指明罗马宗教到底始于何时何地。罗马的宗教信仰中包含诸多不同的支系，这也是政治和社会现实的具体反映，因为这一时期罗马的政治社会生活一直处于动荡之中。罗马宗教在吸收同化希腊众神过程中得到进一步的发展；因此罗马的朱庇特（Jupiter）也就是印度雅利安人的天父特尤斯－佩特拉（Dyaus-Pitr，吠陀教万神殿中的主神）和希腊的主神宙斯，罗马的园艺之神维纳斯则相当于希腊的美神阿芙洛狄特（Aphrodite）。这种借用神灵的过程可以追溯到公元前5世纪之前，但是本地神的地位依然重要。例如，尽管掌管畜牧农林之神福纳斯（Faunus）变成了希腊乡村之潘神（Pan）[1]，但是意大利仍旧认可福纳斯。实际上，灵活性乃是罗马宗教的一大特征。

与希腊的宗教信仰类似，祭拜仪式在罗马宗教中也占有重要地位。祭祀乃是为了安抚或取悦众神。同时罗马人也像希腊人一样没有单独的“宗教信仰”一词（拉丁文“religio”意为“审慎”或“注意细节”，特别指举行祭拜仪式时的谨慎），与宗教意思最接近的词“Cultus deorum”，意为“参加祭拜众神的活动”。罗马的宗教信仰与公众生活紧密相联，以至与政治活动相契合。对宗教事务提出建议，同时负责举行宗教仪式、奉献祭品的祭司阶层，同时也属于上层政治势力中的中下层；连接人类与神灵的乃是元老院（Senate）或公民大会（Council），他们负责解决宗教方面的问题并负责对诸如双性人的出世或天降血雨等离奇事件的意义做出决断与解释。大型聚会召开之前，通常先要举行宗教仪式，以确定神是否同意召开大会，而占卜官（augurs）则负责解释神谕和征兆。因此并不能把罗马众神仅仅视为旁观者，实际上他们与罗马变幻莫测的命运紧密相关。这一点可以从罗马人关于正义战争（“bellum：iustum”）的观点中看出，一个人是在众神的支持以及宗教仪式的保护之下战斗的。

宗教与公众生活的这种联系，可以从罗马帝国的第一位皇帝奥古斯都（公元前27年－前14年在位）这位在政权更迭的动荡时期及内战之后，攫取权力的统治者的行动中看出。他十分成功地利用了宗教信仰，有效地巩固了自己的新政体。他还在罗马的帕拉廷山（Palatine Hill）修建了阿波罗神庙。此举之所以十分恰当，乃是因为阿波罗神是和平之神和文明之神，这两点都十分适合新时代的状况。自奥古斯都时代起，很多宗教仪式开始以皇帝本人为核心。这在罗马已有先例，传统上认为神灵的帮助乃是获得胜利的关键条件，因此享有盛名的尤利乌斯·恺撒（公元前100年－前44年）就已自称与众神存在私人的密切关系。罗马帝国时期，皇帝们甚至开始自称为神。所有的钱币都镌刻着皇帝的头像与名字，与此同时钱币背面则展示标明其权力和成就的象征性图案。到公元1世纪和2世纪时，罗马帝国领土已十分辽阔，从英国一直延伸到北非，从西班牙远达小亚细亚地区。对皇帝的崇拜在一定程度上鼓励了宗教信仰的统一。帝国境内各地的本土宗教活动仍然十分庞杂、名目繁多，不过罗马的神灵与本地的

225

① 希腊神话中的牧神。爱好音乐，以英俊少年形象出现，常带领山林女妖舞蹈嬉戏。——译注

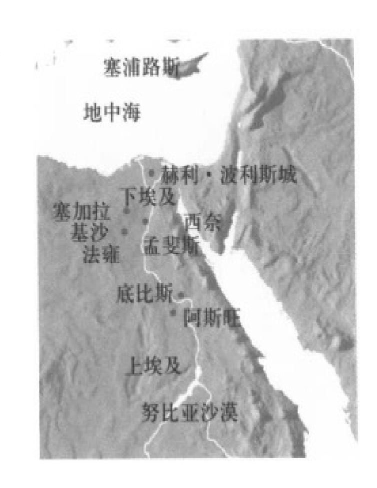


土神的融合相当频繁。

在宗教中，私人化的方面也同等重要。这一点可以从家庭守护神拉瑞兹(Lares，祖先之灵）和珀那忒斯（Penates，家庭和领土守护神）可以看出。后者与女灶神维斯塔（Vesta，守护家庭和公共火的女神）崇拜合二为一。同时还存在实行秘密仪式和入会式的崇拜，如巴克斯（Bacchus）崇拜（相当于希腊的狄奥尼索斯崇拜）就吸引了十分狂放的崇拜活动。其他的包括来自古埃及的伊西斯（Isis）和奥西里斯（Osiris）崇拜，还有波斯的光明与真理之神密特拉(Mithras)。密特拉后来广受士兵和商人的欢迎。这些信仰均与国家宗教共存，但是当基督教于公元前1世纪初期传入帝国内部之时，早期基督徒们却遭受了残酷迫害。出现这种情况的原因可能在于，除了自己的神灵之外，罗马人拒绝崇拜其他的任何神灵。这种排斥对“诸神之和平”（pax deorum）造成了威胁，一些迫害活动恰好与归因于基督徒的灾难发生的时间相同，大概并非出自偶然，例如尼禄皇帝统治时期的公元64年发生的罗马大火。尽管如此，基督教仍旧获得了广泛的基础，到4世纪末已经成为罗马帝国的官方宗教。不过罗马宗教信仰的影响仍然十分明显，特别是在艺术方面。基督教与异教的形象融为一体，如希腊的俄耳甫斯就成为了善良的牧羊人形象。

提伯庭（Tiburtine）的女巫西比尔（Sibyl）和奥古斯都皇帝。威尼斯风格主义画家帕里斯·博登（Paris Bordone，1500－1571）绘于1535年。尤利乌斯·恺撒和奥古斯都是第一批自称与罗马统治者之神进行直接交流与联系、甚至存在血缘关系的帝王。西比尔指的是进入迷狂状态的女预言家，在这种状态中她们向世人传达众神的命令或希望。

226



曼涅托的朝代划分

曼涅托的朝代划分并非总随着皇室家族的变动而更改。时期大致如下：

第一和第二王朝：公元前3100年—公元前2700年（早王国时期），一些祭拜所用的动物形象后来成为埃及的宗教特征。

第三—第六王朝：公元前2700年—公元前2200年（古王国时期），塞加拉和吉萨（Gizeh/Giza）的重要金字塔建筑；“金字塔文献”（第五王朝）。

第七—第十王朝：公元前2200年—公元前2000年（第一中间期），冲突与分裂；卢克索（Luxor）人的崛起。

第十一、十二、十三王朝：公元前2000年—公元前1700年（中王国时期），控制腓尼基海岸；诅咒埃及的敌人的咒语文献；“棺木文献”（Coffin Texts）。

227

第十三、十四—第十七王朝：公元前1700年—公元前1540年（第二中间期），冲

古代埃及宗教

埃及是一片狭长的土地，如同尼罗河颈项上所挂的链珠。一首早期埃及赞歌唱到：“呵！尼罗河，我称赞你。你从大地涌流而出，滋养着埃及……”“链珠”由尼罗河串连起来，而且最初无任何其他河流。上埃及（南部，本身被尼罗河的四个大瀑布隔开）四周均为沙漠，而下埃及（三角洲，延展到北部）却得以通过贸易路线和征服活动向地中海地区敞开。上埃及的统治者在大约公元前3100年征服了三角洲地区，开始统一全埃及。此后相继出现的统治家族被希腊历史学家曼涅托（Manetho）划分成30个王朝，后来增加到31个（见左侧图表）。

统一全埃及并保持国家的完整，是统治者们即著名的法老（意思是“伟大的皇族”）的功绩；据曼涅托之言，第一位法老就是第一王朝的创建者美尼斯（Menes）（见左侧图表）。到古王国时期（公元前2647－前2124年），法老们开始被视同为神——人间的神而非美索不达米亚地区人们所认为的仅为神在人间的代表。他们也因而成为埃及宗教的核心。大型的石制金字塔是作为不朽的神、永恒的法老死后继续生活的家园（因此它们的体积十分庞大）。

有一种重要的统一策略是，将不同地区的神灵都归结为一个可以表达新型联盟的现实情况的综合形象。这一策略十分有效，因为埃及人在古代世界中就以其虔诚信奉宗教而著称（希腊历史学家希罗多德在公元前5世纪就已做出如下评论，“他们比任何其他民族更极度虔诚地信奉宗教”）。因此，当赫利奥波利斯城（Heliopolis，“太阳城”）在古王国时期强大起来时，它所信奉的瑞神的地位一跃而上，到第五王朝（公元前2454－前2311）的统治者成为瑞神恭顺的祭司。统治者将都城迁到了阿蒙神（Amon）保护下的底比斯以后，却创造出复合型的阿蒙－瑞神，以便与赫列欧帕里斯城的祭司地位相调和。

新王国时期曾出现了更极端的例子，阿蒙霍特普四世（Amenhotep Ⅳ，也即Amenophis，公元前1353－前1337年在位）企图提升与法老关系密切的独一神灵。他的父亲阿蒙霍特普三世（公元前1391－前1353年在位）在卢克索修建了一座伟大的神庙，同时还在底比斯为新的神灵日轮神阿顿（Aten），修建了一座神殿。阿蒙霍特普四世决定将阿顿确立为惟一的神，所有其他的神包括阿蒙－瑞神都要服从阿顿，从他那里获取权力；他还将自己的名字改作阿赫那顿（Akhenaten），并在卡纳克（Karnak）修建了规模极为庞大的神庙建筑群献给阿顿神，同时他还为阿顿神写下了壮丽的颂歌：“在天边看见您华美的形象，您这活着的阿顿，生命的开始呀……为了察看您所创造的一切，您创造了遥远的天堂，并自那里升起。噢，永生的阿顿，您独自一人，千变万化，上升、前行。”

这一努力失败了，阿赫那顿去世之后，卡纳克神庙遭到严重破坏，很多巨石被用来为其他的神灵修建神庙。很多神都结合了生活中的不同表现：因而霍鲁斯（Horus）有一个鹰头，哈索尔（Hathor）长着一对牛耳，阿努比斯（Anubis）则有朱鹭的头，每位神都有一具人类的躯体。除了核心在于法老及其相关的神的中央崇拜之外，民间大众的宗教信仰往往是寻求可以在生前及死后为人们提供庇护的其他的神灵。

在关于伊西斯和奥西里斯的神话故事和崇拜中，对永生不朽的信仰占据主

导地位并渐次繁复（奥西里斯是幽冥世界的统治者，也是人们死后的审判者；伊西斯是他的妹妹和妻子，她曾在奥西里斯死后寻找他并为他带来新生）；这种思想由于公元前三千纪期间木乃伊制作的发明而得到进一步加强。最初投胎化身似乎只与法老（及他们的仆从）相关："金字塔文献"（见左页图表）包含仪式、颂歌、祷词和符咒，以便法老死后可以获得幸福。但是这种信仰后来也被扩展到更广泛的人群之中，以便将法老们拥有的"卡"（Ka，存在于身体之中的无法毁灭的生命本质）分配到它们的对象之中。奉献给死者的牺牲，表明死者不想返回自己所遗留的躯壳，如在"棺木文献"中的诅咒就是为了吓退盗墓者，以保护坟墓和祭品。古王国时期的一座墓穴中有一篇诅咒铭文，内容如下："我将捏住他的脖子，如同抓住一只鸟一般，让人间的一切生命惧怕来自遥远的西方的鬼魂。"

永生的信仰还伴随着以玛特（maat，对于正义或邪恶的生者的最后公正评判）为基础的最后审判的观念，因此这对道德及社会秩序具有比较积极的意义。早在第六王朝（公元前2311年－前2140年）这种关联就已经有了明确的表达，而这一点在《亡灵书》中更加明显。《亡灵书》是以纸草书保存的新王国发展时期的金字塔和棺木文献。第125节咒语中"拒绝的忏悔"，对埃及人的生活理想做了动态的透视。

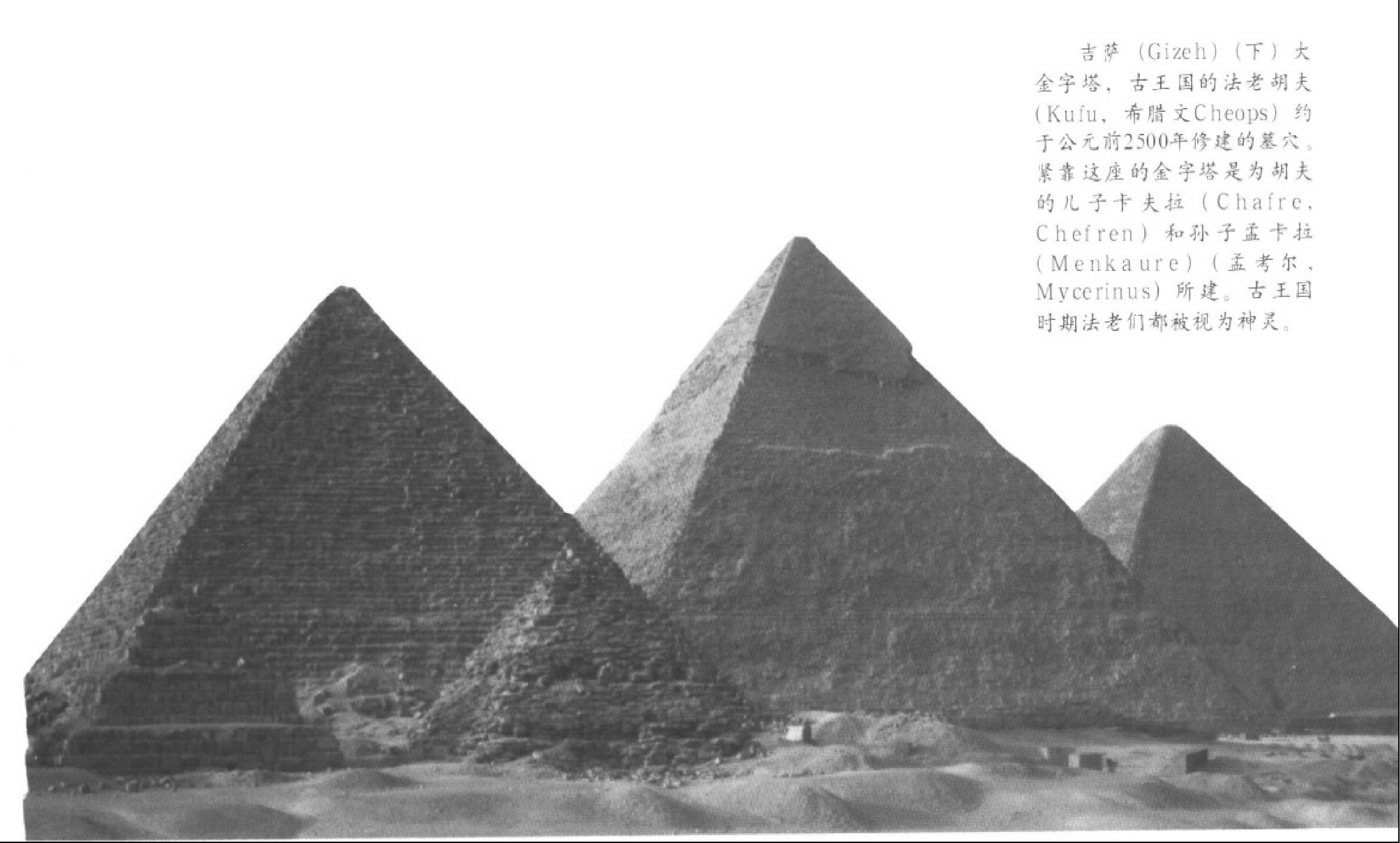
从公元前一千纪开始，埃及走向了衰落，落入异族统治者之手，先是埃塞俄比亚人，波斯人和希腊人，后来又落入罗马的统治之下。尽管如此，古埃及的宗教因素仍有保留，这可从费拉（Philae）的伊西斯崇拜一直延续到6世纪（有些人认为这一信仰对基督教的圣母玛利亚的崇拜产生了影响），以及伊斯兰教产生之前游牧的阿拉伯部落信奉一个主神的多神信仰（见276页）中都可以看出。

突与分裂；突尼斯的喜克索斯统治下的亚洲人入侵下埃及。

第十八—第二十王朝：公元前1550—公元前1100（新王国时期），阿赫摩斯（Ahmose）驱逐喜克索斯人，开始大规模扩张，远至幼发拉底河；《亡灵书》；卢克索的阿蒙—瑞神庙；卡纳克的阿顿神庙（公元前1350年）；伟大的拉蒙西斯二世（Rameses II）的重要建筑；在卡迭石（Kadesh）战役中溃于赫梯人之手（约公元前1299年）。

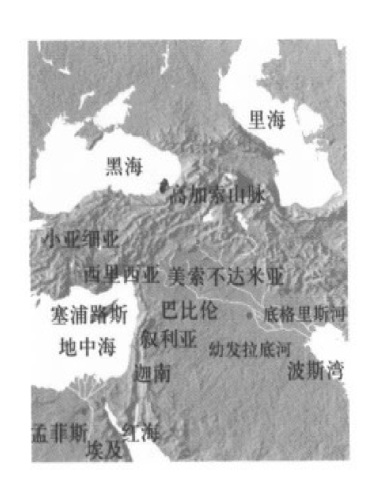
第二十一—第三十一王朝：公元前1100—公元前30年（第三中间期及末代王朝）尼科二世（Necho II）被亚述人所败（约公元前606—公元前605年）；波斯统治者冈比西斯征服埃及的大片领土（公元前525年）；亚历山大大帝入侵埃及（公元前332年），托勒密家族被扶植为埃及的统治者；埃及成为罗马帝国的一个行省（公元前30年），这一地位一直到君士坦丁大帝（公元324年）来到埃及为止。

吉萨（Gizeh）（下）大金字塔，古王国的法老胡夫（Kufu，希腊文Cheops）约于公元前2500年修建的墓穴。紧靠这座的金字塔是为胡夫的儿子卡夫拉（Chafre、Chefren）和孙子孟卡拉（Menkaure）（孟考尔、Mycerinus）所建。古王国时期法老们都被视为神灵。



228

古代美索不达米亚地区宗教



美索不达米亚（Mesopotamia是希腊文，意为“两河之间的地区”）位于底格里斯河和幼发拉底河之间，西端形成了“肥沃的新月”，而无法居住的贫瘠地区向西扩展，穿过叙利亚和南方地区一直延伸到巴勒斯坦和埃及境内。作为众多古代文明诞生摇篮的美索不达米亚平原，其居民中最非凡的当属苏美尔人、南方的巴比伦尼亚人、北部的亚述人以及后来（公元前6世纪）来自东方的波斯人。不过在这些民族之间也存在很多交往与联系，因此彼此之间不断产生影响，而且由于两河流域缺乏天然屏障，曾发生过无数来自境外的入侵。

其中的苏美尔人最早形成了影响深远的文明（公元前三千纪）。20世纪70年代发现泥版文书之前，人们尚对苏美尔人的文明知之甚少，而在位于目前叙利亚境内的埃布拉发现的泥版文书的内容表明，当时曾经存在形式完备的城市国家。泥版文书还记载了一些神话的章节片段，说明恩基（Enki）之类的神灵被视为生命与丰产之源。恩利尔(Enlil)是众神的统帅，而安神（An，后来的安努[Anu]，“天空”）则创造了人类的国王，并将神圣的权威赐予他们，以便他们在祈求复活、播种和丰产的仪式中代表神的角色。甚至在汉谟拉比（公元前1799－1750年）统治下的巴比伦尼亚人征服两河流域的大部分领土，苏美尔人也因而失去了自己的独立地位之后，他们的神话和宗教仪式，尤其是国王的神圣角色，却一如既往地延续下来。这种延续性由于刻划在潮湿黏土上的楔形文字(cuneiform,拉丁文，意为“楔形的”）的发明而进一步增强。

在叙利亚的埃布拉(Ebla)发现的15000块黏土泥版之一，上面刻着楔形文字。这些泥版书提供了苏美尔人的日常生活和风俗习惯的生动情景；其中一些记录了苏美尔人在宗教中创造的神话故事。

巴比尔（Babil）这个名称首次出现在阿卡德[①]帝国期间（公元前2334－公元前2193年），变成巴比利姆（Babilim，“上帝之门”），后来又演变为巴比拉尼(Bab-ilani)。希腊人采用了这个词，演化为巴布伦（Babulon），后来才产生了巴比伦（Babylon）一词。汉谟拉比去世以后，卡西特人（Kassite）入侵，巴比伦王朝的国力大大削弱，此后又被穆尔西里一世（Mursili I，公元前1620－前1595年)统治下的多才多艺的民族赫梯人（Hittites）所摧毁。此后两河流域陷入冲突争战的大规模扩张时期，这段时期以北方亚述人的崛起为标志。



229

亚述人的独立和扩张始于阿舒尔－乌巴利特（Ashur-uballit，公元前1363－前1328年）[②]统治时期，而于阿舒尔巴尼帕二世(Ashurbanipa II，公元前883－前859年）和撒缦以色三世(Shalmaneser III，公元前858－前824年）统治期间臻于极盛，当时亚述帝国已远至地中海——有很多国家向其进贡，包括公元前841年以色列国王耶户（约公元前842－前815年）的呈贡，随后他们又要求以色列屈服。虽然这一要求并非总能被贯彻执行，但是在公元前733/732年却实现了，加利利成为亚述帝国的一个行省（《列王纪·下》15：29），以色列王国残存的最后的独立状态被撒缦以色五世（公元前

① 阿卡德人兴起之处属于城市国家，后来国王萨尔贡一世（约公元前2371—前2316年）对外征服，统一巴比伦尼亚地区，自称“天下四方之王”。——译注

② Ashur，音译阿舒尔，原是亚述的部族神和亚述尔城的守护神，亚述帝国统治两河流域之时，将其功能提升到类似巴比伦的马尔都克神的地位，成为亚述的战神和主神。——译注

726－前722年，见《列王纪·下》17：3－6）终结了。犹大王国幸存，但仅是作为亚述的一个属国而已：企图反抗辛那克里布（公元前704－前681年）、重获自由的努力导致耶路撒冷被围困（辛那克里布记载说，他俘虏了如同笼中鸟般的国王希西家Hezekiah），这次围困以犹大王国每年向亚述缴纳贡品而告结束。

亚述人被巴比伦人所击溃，最终灭亡。巴比伦尼亚在尼布甲尼撒一世（公元前1125－前1104年）统治之下开始复兴，尽管当时亚述人尚在北方地区占统治地位。公元前9世纪，在南方出现了一个新兴的民族联盟，他们就是著名的迦勒底人（Chaldean）。起初他们向亚述帝国进贡，但是到阿达德尼拉三世去世以后（公元前783年），亚述帝国陷入北方的重重威胁之中。迦勒底人攻取了与亚述人长期存在矛盾冲突的巴比伦。

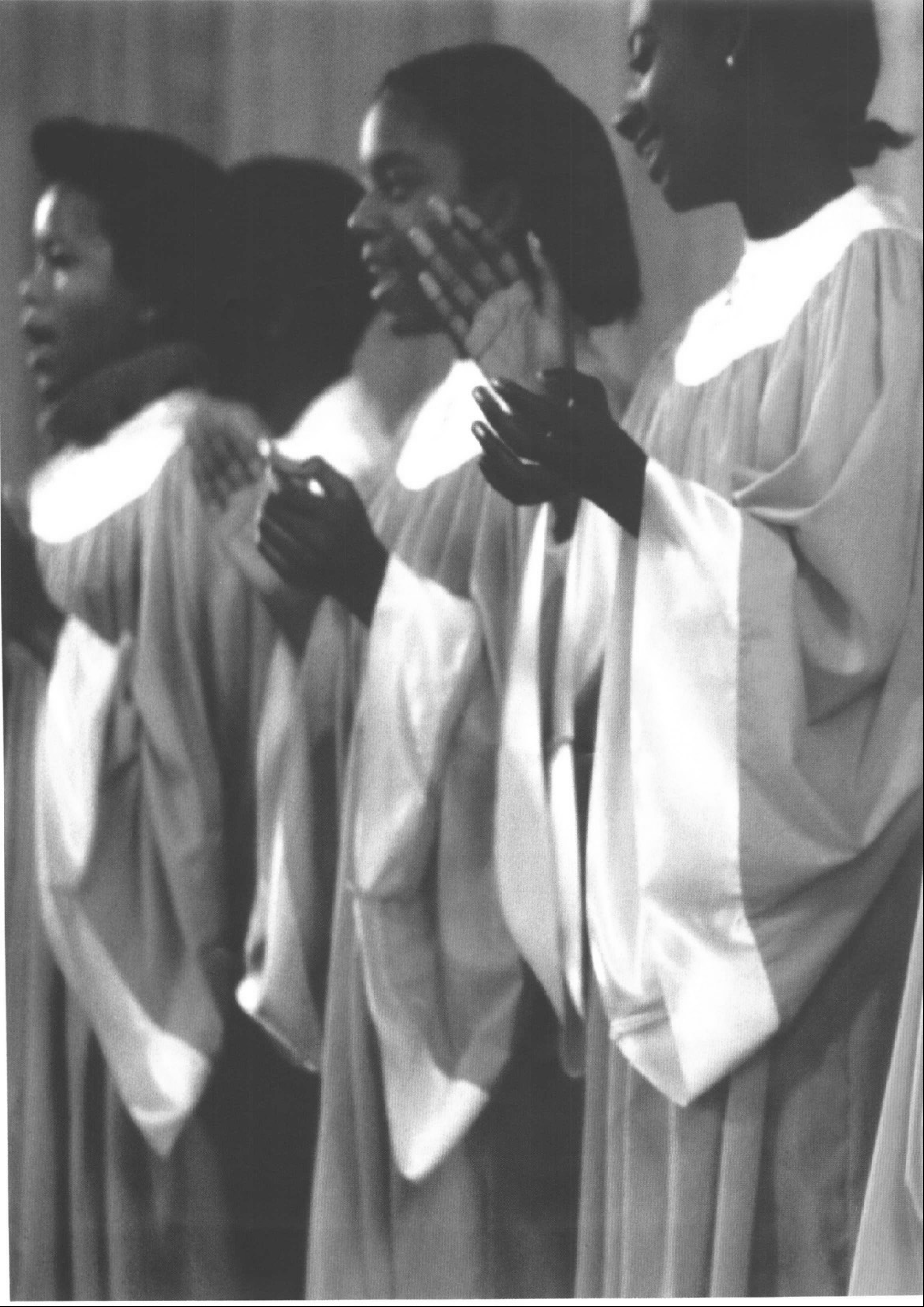
亚述帝国，现在面临来自米底人（Medes）和迦勒底－巴比伦人[1]（亚述的都城尼尼微，公元前612年陷落）的威胁，力图与埃及结盟。公元前609年，犹大国王约西亚（Josiah，公元前647－前609年）在美吉多一役中战败，未能阻止前来支援亚述帝国的埃及人进入境内，但是他的军队确实打击并削弱了埃及军队的力量。因此在迦基米施大决战（公元前605年）中，亚述人被尼布甲尼撒二世（公元前604－前562年）所击溃，巴比伦人赢得了对整个地区的控制权，包围并攻陷了耶路撒冷（公元前588－前586年），开始了犹太人的大离散。尼布甲尼撒在巴比伦城修建了蔚为壮观的宫殿和神庙，其中包括世界七大奇迹之一的空中花园，但是此后不久新巴比伦国势渐衰，居鲁士二世（Cyrus II，公元前559－前530年）统领波斯人攻克了巴比伦城，而其本人以解放者的身份受到了人们的欢迎和拥护。

关于这段漫长而又动荡时期内的宗教信仰，我们不太可能予以简单的概括。其中较为一贯的特点是存在如下观点，即如果一个民族被征服，那就意味着该民族的神也同样遭受了失败的命运，这种观念受到流亡中的犹太先知们的激烈反对（特别是从《以赛亚书》第40－55章可以看到）。巴比伦尼亚产生了十分重要的文献资料，其中特别著名的是巴比伦史诗（《埃努玛·埃利什》[Enuma Elish][2]和《阿特拉－哈西斯》。前者讲述了创造世界的故事；后者讲的是创造人类一直到大洪水的故事，与《创世纪》1－9章所讲述的故事十分相似；《吉尔伽美什》以苏美尔的传说中的国王之名命题，其中也讲到了大洪水的故事），巴比伦的智慧文学（《约伯哀歌》[Lulul Bel Nemeqi][3]和《巴比伦神正论》，讲述了正义者遭受不公正待遇的痛苦），还有《汉谟拉比法典》。巴比伦通天塔是通向天堂之神的设有台阶的塔庙，但是似乎没有什么关于通向永生的阶梯的观念。这一点与古埃及文明形成了十分鲜明的对比。由于古埃及人向往永生、追求不朽，因此用巨石修建了可以经历漫长岁月的巨型建筑，而两河流域的居民却认为除了虚幻的鬼魂之外，世俗之人无一能幸免于死。这种对比就如历史学家吉迪恩所言，“从建筑学的角度而言，两河流域的墓穴完全不具备富丽堂皇的特点，可是要知道这一时期正是胡夫、卡夫拉和孟考尔修建伟大的金字塔、构筑自己的天堂之时。”

① 迦勒底—巴比伦人建立新巴比伦国，也称迦勒底王国。——译注

② Enuma Elish是史诗的开头的两个字，意思是“当在最高处之时”。多数学者认为这部史诗产生于卡西特时期（公元前1751—前1171年），也有部分学者认为产生于古巴比伦时期（公元前1894年—前1712年）。——译注

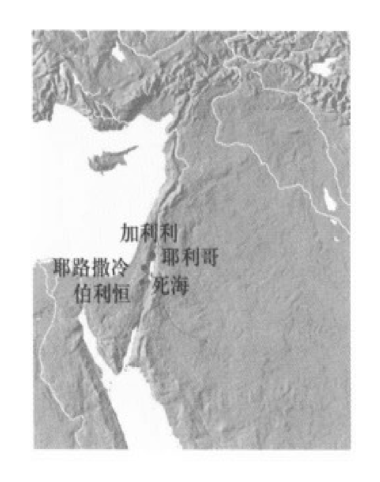
③ Ludlul Bel Nimeqi，原文为“Lulul Bel Nemeqi”，疑误。——译注





基督教

大卫·L·爱德华兹



基督教

作为一个虔敬的犹太人，耶稣出生在一个木匠家庭。他出生的日期已无从知晓，但根据6世纪人们的推算，很可能比“基督纪年”或称“公元纪年”开始的时间略早一些。他的早年岁月在拿撒勒度过，那是加利利的一个小村庄，位于今天的以色列北部。30岁的时候，他在约旦河接受了约翰的洗礼。约翰是一个苦修的传道者，要求人们净化心灵，迎接上帝即将对世界进行的审判。

《基督向一个跪着的妇人讲话》。威尼斯画家保罗·委罗内塞（Paolo Veronese）（约1528—1588）的早期作品。这个妇人可能是抹大拉的玛利亚，也可能是那个受“血漏”之苦的妇人——在她触摸基督长袍的一刻立即痊愈了。不管怎样，这幅画强调了妇女在基督教中所扮演的突出角色。

在政治与宗教的动荡中，耶稣开始了自己的传教生涯，但他所强调的重点在于上帝的仁慈之爱，上帝对于他是“阿巴”（Abba，阿拉米语“父亲”）。这是一个无家的漫游者，把令人欣喜的承诺带给穷人，用特别细腻的情感对待妇女，并且和那些被厌弃的人——像妓女和税吏之流结交，还和他们一起吃饭。他令听众们相信：他们的罪将被宽恕，只要他们向上帝忏悔；而无需在圣殿里通过那些献祭仪式完成涤罪。

凭借他那富有感染力的、对如父亲一般的上帝之大能的信仰，耶稣治愈了人们一些精神或肉体的疾病。即使在安息日，这个根据犹太教律法应该用来休息并远离实际工作的日子，他也做这样的事。他讲了很多寓言（非常短小的故

事，大多来源于乡村生活），同样被人铭记的还有那些带着“上帝的国近了”这一应许和警醒的简洁明快、锋芒锐利的话语。他宣称这些惊人的、引发争论的事和话并非出自他本人，而是上帝通过他行出来的。

他不提倡反抗罗马皇帝，但要求在日常生活中进行一场彻底的解放。对他所传“福音”的积极响应，应该是一种洋溢着爱和宽容的生活，是坚定地信靠上帝——他那宽容的爱将突破一切障碍。他没有阐述详尽的律法，而是传达、勾勒出了一幅远景。

耶稣吸引了众多的追随者，有男人也有女人，他从中挑选出12个男人作为他的使徒（传道者）；他期待着一个新的团体，就像以前由上帝创造的12个以色列部族那样，而又不限于犹太人。他称自己为“人子”——根据犹太人的《圣经》，他注定受死（《诗篇》和《约伯记》），但上帝将为他做出证明（《但以理书》第7章）。他知道他必将受苦，如同也可以在经卷中找到的“主的仆人”那样（《以赛亚书》第53章）。

可能是公元30年的春天，耶稣在逾越节的期间，来到耶路撒冷，这个节日是为庆祝从前以色列人逃脱埃及人的奴役获得解放而设立的。进入这座城市的时候，耶稣宣布自己的权柄来自于上帝，一些人称颂他为弥赛亚——被盼望的新的解放者。在圣殿里，他向那些掌权者发起挑战，并且搅散了朝圣期间在那儿进行的赚钱的买卖。他提醒门徒们自己殉难的日子近了，在与他们最后的晚餐上，他谦恭地为每个人洗脚，告诉他们要在将来重复他所做的事。他食用面包和葡萄酒，以此来纪念他的死，并作为用他自己的牺牲换来的新的圣约的凭证（即一种“新约”；关于“圣约”，请见第191页）。

他的使徒之一——加略人犹大，向圣殿的当权者告密：怎么才能悄悄地抓住他。在接受高级祭司们审问的时候，耶稣不承认他们的权威。于是他被移交给罗马总督本丢·彼拉多，此人也把他看作一个制造麻烦的人。他被判处钉十字架的死刑，这种罗马人用来惩罚叛逆者的刑罚，不仅极度痛苦，而且还是彻头彻尾的侮辱。

尽管如此，耶稣的一些追随者仍然坚信，上帝使他从死里复活，他作为永生的“主”向他们显现。我们无法从历史中找回这一复活事件的确定性，除了这样一个事实——那些有此体验的人确信它是真的。就是这件独一无二的事，上帝之国降临的开端，给了他们新的勇气和精神力量。

关于耶稣生平和影响的记载

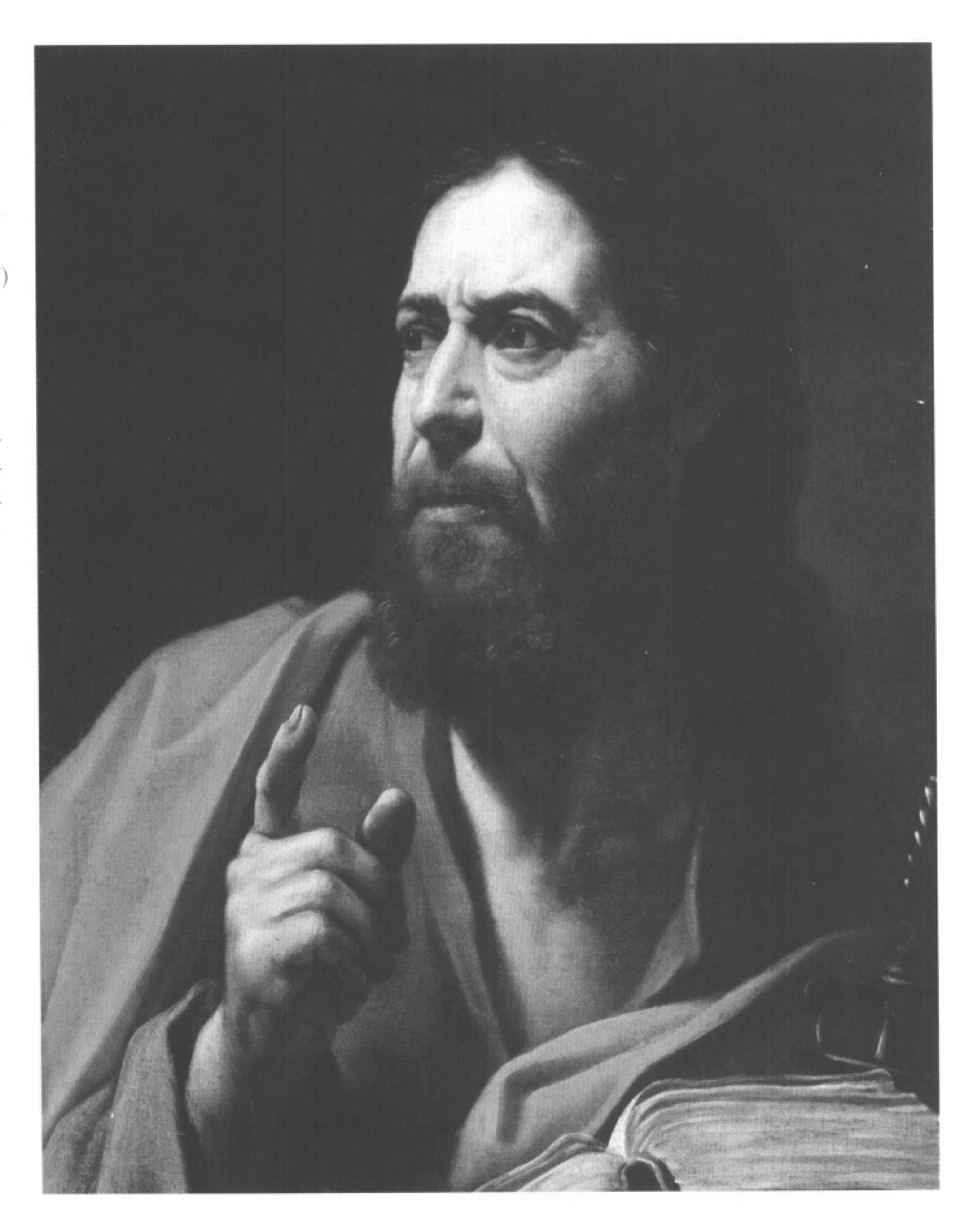
耶稣本人没有留下任何文字，但写他的书却不计其数。保存至今最早的材料是一些书信，特别是保罗的那些书信。关于耶稣的言语、行为，以及他怎样和为什么被钉死在十字架上的记述，早已有之，而在“福音书”（关于好消息的书）当中达到了高潮：最早的大概是《马可福音》（约公元70年）、《马太福音》和《路加福音》都把其中的内容用在自己的叙述中。《约翰福音》沿袭着相同的形式，同时又加入了其他的圣传，反映出正在发展的、耶稣被称作“上帝之道”的信仰；在希腊语中，它被称为“神自身的逻格斯”（自我彰显）。尽管这个木匠传道的时间很短，或许比一年长不了多少，就被当作罪犯处死了，然而（许多非基督教徒也承认）他却肯定成为了西方世界历史上最有影响力的人物，在世界历史上也是如此。对于基督徒，这或许是一种言不尽意的说法；在他们心目中，他是从罪中拯救人类的救世主和上帝在人间的化身（道成肉身）。犹太教和后来的伊斯兰教都持有“一神论”，但对基督徒来说，这个“一”是由圣父、圣子和圣灵组成的实体——通过“三位一体”的教义表述出来的信仰（见第244页）。基督徒相信，遵从耶稣的戒命——“跟从我”——他们就通过与耶稣的联结而进入了永生。

使徒保罗

234

保罗曾遭到这样的责难——使基督教变得和耶稣所设想的信仰不同，但他声明自己是救世主耶稣（Jesus the christos，Christos 是 “Messiah”——弥赛亚的希腊语形式，在英语中变成“Christ”——基督）的仆人和使徒。由于在去往大马色[1]途中，遇到了复活之后的耶稣（约公元35年），保罗的生活因这次经历而崩溃并得到重塑。对于新的主，他奉献出了自己全部的天赋和精力——但

① 即今叙利亚的大马士革。——译注



《圣保罗》，埃帝昂·帕洛赛勒（第二罗马共和国）(Etienne Parrocel)（18世纪40年代）。保罗使“弥赛亚”的信息广为流传，其贡献超过了其他任何使徒。生为一个犹太人和罗马公民（约公元10年），保罗（当时叫扫罗）曾是一个热忱的犹太教学者，而且他的狂热给耶路撒冷的大祭司留下了极其深刻的印象，于是指派他去搜捕耶稣的追随者。在经历了戏剧性的改宗基督信仰后，他本人深受迫害，但他却把自己超凡的能量投入到了将基督教构建为万民宗教的事业当中。

他并不局限于重复耶稣说过的话。众所周知，耶稣（他作为人的名字仍然被使用）被钉死在十字架上，然而很快他就被视作等同于上帝，并应得到敬拜。

一个有教养的人，一个作为罗马公民在大数（Tarsus，在今土耳其）长大的人，按照一个严格、正统的法利赛人的标准，保罗在耶路撒冷被培养成为犹太学者。这时他传道的环境，已经和耶稣在加利利的那些村庄传道时大不一样了。在环绕着东地中海的那些城镇里，保罗发展出了一种以耶稣为核心的、对希伯来《圣经》的解释，并把它与信仰和行为的诸多问题联系在一起，他所写的那些书信后来也被当作神圣的经卷。他开展这项事业最初的基地是叙利亚北部的安提阿，耶稣的追随者们在那个地方最早获得了“基督徒”这个称呼。在那儿，保罗与初期使徒中最杰出的一个——彼得，意见相左。开始，彼得愿意和外邦人（Gentiles，非犹太人）基督徒们一起吃饭，但在听了耶稣的兄弟雅各的话以后，他退缩了。雅各当时主持着耶路撒冷的基督教团体，他发出这样的警告是因为外邦人所接受的一些食物，用犹太人的宗教道德准绳来衡量是不洁

净的。保罗并不反对犹太人基督徒保留犹太人的习俗——像彼得所做的那样，也像他们在耶路撒冷所做的那样，而且他为自己的犹太血统深感自豪，希望有一天“全以色列”（整个犹太民族）都获得救赎。但他认为异族的基督徒们没有义务恪守摩西的律法。要按照这部律法的规定，就意味着男人要行割礼，而且不能吃被认为是不洁净的食物。他极力要求彼得应该与还是外邦人的基督徒们同桌共食。出于这一立场，“外邦人的使徒”保罗使基督教成为向所有人开放的宗教——而且，通过详细阐释他所信仰的东西，使基督教成为一种充满了对基督意义加以深刻论证的宗教。

对他来说，信仰在本质上不是接受某一教团的传统，也不是相信某个人提出的、可能正确的猜想。它决意要让人坚信这样一件已知的事情：主耶稣。那些通过洗礼与耶稣联结的人们，在被圣灵（神性的活力）充满之前，被上帝称为“义”（作为好人对待）。上帝的这一恩赐可能会引起“说方言”（犹如一种出神状态）的现象，但更为重要的是，它将激起爱与欣喜、平安与忍耐等平静的美德。

“在基督里”的新生命，从精神上与主联结，意味着在团契中与其他基督徒的共同分享（同工），并在世界上从事基督的工作，而团契则是“基督的身体”。基督以无与伦比的能力行上帝的事，而保罗更将他与上帝相提并论。尽管不能说在任何意义上都可作如是观，但这是与犹太人的一神教信仰相矛盾的。出于对罪人们的爱，他义无反顾地受难，这显示出来自上帝的爱，并为人类开辟了与上帝成为朋友的途径。在耶稣将自身作为祭品献上之后，再也没有必要用动物来献祭了。这种由死亡获得的胜利，造成了决定性的改变，如同为奴隶赎买了自由一样（救赎）。每当基督徒们怀着对主的信仰，分享面包和酒的时候；每当他或她开始新的生命，在洗礼上作为皈依者浸入水中的时候；这件事就会再一次被人们回想起来。洗礼起源于犹太教，表示对皈依者的接受，而在基督教中它成为新生的象征——洗去罪孽，同时还象征着圣灵的恩赐。

对于保罗，在房舍中聚会的那些小小的基督徒群体，就是那个地方的教会（但他用了一个希腊语的词“ekklesia”，意思是一种“公民的集会”，而不是“kuriakon”——“教会”一词的词根，意思是“属于主”）。他们完全是上帝的“新造物”的一部分。犹太人和外邦人、男人和女人、奴隶和自由人、受过教育的和没受过教育的，他们都被一种信仰联结在一起，这种信仰的力量强过他们之间任何紧张的排斥。尽管有人性上的弱点，他们却是指向未来上帝之国荣耀的标志；死亡也不能使他们胆怯。彼得和保罗似乎都于公元64年在罗马被处死。

早期基督徒

基督教会在罗马帝国取得的胜利是显著的。公元303年，基督徒可能还不到帝国人口的1/10，在戴克里先皇帝（245－313）通过一个强有力的政府恢复统一的过程中，基督徒们成为遭受系统迫害的对象。而在313年，这一宗教被宣布为合法，到了325年，君士坦丁皇帝（约285－337）宣称，由于他得到基督的护佑，在最近的内战中赢得了胜利。通过充当大公教会主教们的庇护者，他使自己的地位得到巩固，同年他还主持了第一次最高宗教会议[①]。此时，基督教得到了极

238

① 即“第一次尼西亚公会议”。——译注

耶稣的话语和教导

在实践中，基督徒们是极大地忽视了耶稣的教导，还是让这些教诲在不同的境遇中得到了运用呢？耶稣的话语是通过1世纪的基督徒们传递给我们的。被视为具有权威性的四部福音书（还有几种伪经福音书）都强调了耶稣的受难和复活，但其中也包含着他的言辞，说明了为什么他被钉死在十字架上却成为最终的胜利者。

学者们用首字母Q来指称福音书问世之前所汇集的材料（Q来自Quelle的缩写，在德语中意为"来源"），马太和路加都使用了这些材料。在这里，耶稣是一个热爱自然（包括野花）的乡下人，但他教导说上帝借他所行出的事，比起以前人们所见到的都要伟大。他像狐狸和飞鸟那样四海为家，但他又是"上帝之子"——显示着上帝作为"父亲"的特性。上帝的国即将降临，通过治愈的神迹，显示出赐予所有人的一个新的开始。必须全身心地信靠上帝；一切的犹豫、疑虑和仇恨都必须抛弃。

按照《马可福音》（约公元65年？）的描绘，当耶稣孤独地走向受难和死亡之途时，跟从他是一种艰难的挑战。其中的信息有Q的回声，但又略有不同。福音书以"她们害怕"这句话来作结[①]；当时正值基督教信仰被宣布为会招致困苦与死亡的时候。

《马太福音》（约公元75年？）的记述有1/4的篇幅为这部书所独有，主要涉及了耶稣和其他犹太人之间的关系。《希伯来圣经》被以恭敬的态度引用，而一些同时代的文士和法利赛人则被指斥为"瞎眼领路的"。耶稣阐述了一种新的道德规范，并建立了一种新的组织团体。对于精神饥渴的人、清心的人、温柔的人、有怜悯之心的人和使人和睦的人来说，他的教训就是福音。"登山宝训"告诉人们在上帝的国里应该怎样生活。这种叙述方法把耶稣表现为犹太人的弥赛亚、表现为希伯来预言的实现，指明了一条在早期基督教会中通向新生活的道路。

第三部《路加福音》（约公元80年？）是路加独创的，集中叙述了耶稣与妇女和外邦人所建立的良好关系，他对于被厌弃者和穷人的同情，以及圣灵带给谦卑者的新力量。这里有著名的"浪子回头"和"好撒马利亚人"的故事。路加撰写的第二卷书《使徒行传》，讲述了耶稣所传的道如何在罗马帝国流传开来。这两部著作都显示出这一宗教的巨大潜力，预示着它将拥有的广阔前景。

《约翰福音》（约公元90年？）与其它福音书不同。耶稣的教导篇幅很长，而且这教导中的很多内容是就他自己而说的。神迹象征着他的荣耀，那是神圣的，因而比世界还要古老。法利赛人遭到抨击，因为他们不信，而犹太人看上去正在形成他们自己的想法，或向或背。《约翰福音》离历史上的耶稣更远：耶稣，一个犹太人，他谈论"父神上帝"多过关于自己，而且他并不热衷于被称作"弥赛亚"，因为他知道自己必将在"上帝的国"胜利降临之前受难。在《约翰福音》中，具有重要意义的是起先对复活表示怀疑的多马，称耶稣为"我的主！我的神"，这是罗马皇帝们自我宣称的头衔。在此，一种经过深思熟虑的将耶稣作为"上帝之道"来认识的观念，在许多表述中出现。他使永生的父成为可见的：他把光带给瞎眼的，把快乐带给忧愁的，还把生命带给死去的。当跟从他的人们开始分享他的荣耀时，他使他们的队伍洁净，并使他们充满信心。他带领他们进入一种已成为永生的生命，因为它永远也不会终结。

在不同的时代、不同的地方，基督徒们以各种不同的方式回应着耶稣，而福音书中对他的那些独特的描述也因此被人们欣然接受。那些感受到了他的影响的人们，发现自己已被吸引、被迷住、被鼓舞、被振奋，而且被改变了。对他们来说，耶稣是一个人，更是惟一一个面向上帝并被上帝所激励的人，因此永生的上帝通过他而临近。这一信仰使某些基督徒成为杰出的圣徒，而大多数人尽管倾尽毕生心血未能臻此境界，但却从信仰中获得了希望的动力。

① 参见《马可福音》第16章第8节。——译注

圣马太，使徒和传福音者，他所写的福音书开启了《新约》的序幕。传统上，一部耶稣话语的汇编也归在了他的名下。



大的特权，朝着成为帝国惟一的官方宗教之路顺利发展，这一步步的过程是在379年到395年在位的皇帝狄奥多西一世（Theodosius the Great）治下实现的。

君士坦丁为什么促成了这一富有戏剧性的转变？根据后来的传说，他在密尔维桥战役（Milvian Bridge，312年）前夕做了一个梦，此梦使他登上了“联帝”[1]的宝座。在梦中，他被告知要在十字架下战斗（“in hoc signo,vinces”——“在这个标志下，去征服”）。从政治上来解释，部分原因是：像戴克里先一样雄心勃勃的君士坦丁，看到教会的支持几乎和军队的忠诚一样有用。但他为什么选择了基督教，这一在其初期被政府和公众都视作阴谋颠覆社会的组织？为什么他选中了十字架，一种对罪犯施以酷刑的标志？而且，为什么这种少数派的宗教，这种除了世界末日之外对世界别无他望的宗教，竟被证明有能力成为催生欧洲的母亲？

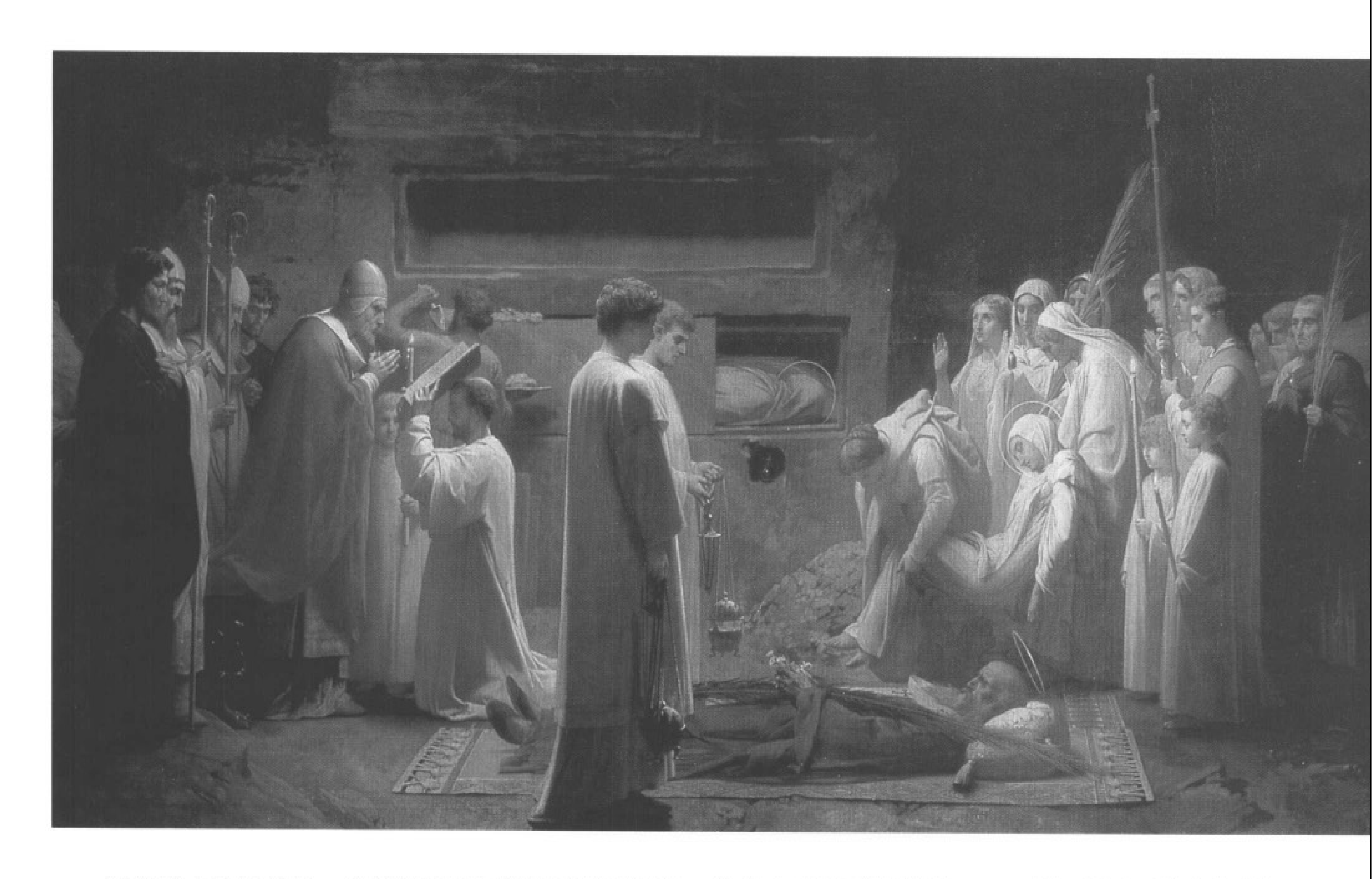
教会的力量

4世纪60年代，尤里安皇帝（the Emperor Julian，332－363）试图颠覆君士坦丁的努力，极力主张：一定要通过仿效那些为基督教会带来成功的特色，使传统宗教（被基督徒们称为“异教”）得到复兴。因此，必须要有与主教相当的领导者，而主教们已经在当地的教会团体中，作为牧师和导师而崭露头角；必须在诸神的故事中加入更明确的权威性，以使它们能够与基督徒的《圣经》相抗衡；还必须通过讲道和赞美诗，吸引更多的人参加神庙中的崇拜礼仪。鉴于基督徒们热衷于关心他人，就像关心他们自己的疾苦一样，慈善工作也必须开展得更加广泛。并且，受过教育的非基督徒们必须创造出一种神学；如果对旧有的众神深为怀疑，而只从表面上接受传统的习俗，这是远远不够的。

尤里安曾是一个基督徒，而且知道教会的力量是无与伦比的。耶稣的教导被记载或被阐发在27部文献中，教会逐渐将其作为“新约”（上帝和人类所立的新契约）加在权威的犹太教《圣经》之上。争执仍然存在，但主教们给出一种坚定的解释。他们与诺斯替主义者[2]（Gnostics，智者）之间的斗争是意义最为重大的，这一派把耶稣与一系列上帝的“流溢物”相联系，与其所宣称的关于灵魂的来源以及命运的说法联系在一起，并认为只有少数人才能理解。主教们的教导则是关于真实世界惟一的造物主、关于惟一的救世主——他曾经是活生生的人。主教们主持的涉及各个方面的崇拜不仅仅是献祭一只动物，而且也不仅仅是精英人物才能供奉、参加。在圣餐礼（Eucharist，感恩）上分享面包和酒，是整个教会在为受难与加冕的基督的胜利而庆祝，并且在每个星期天举行。此外，通过某些道德上的改革，从这些礼拜中产生了“新人”的新生活：女婴不得被弃死；男人、女人不得有婚外的性关系；离婚被视作不正当的行为，就像奢侈、暴力和仇恨一样。

① 此时东罗马帝国的皇帝为李锡尼，君士坦丁为西罗马帝国皇帝。324年，君士坦丁击败李锡尼，成为帝国惟一的皇帝。——译注

② 诺斯替派（Gnosticism），又称“灵智派”，由东方、希腊等思想和基督教信仰的某些因素混合而成。该派的主要特点是利用当时流行的所谓“真知”（Gnosis）来阐述基督教教义，认为圣洁、良善的上帝纯粹是精神性的存在，是一种深奥、神秘的智慧。神圣的智慧因自身的丰满不断“流溢”，创造出有等级的世界。耶稣基督即是从上帝流出，为拯救从上面坠落的人而来到世上，以将人类从物质和感性的肉体及有形的世界中救赎出来。这一教义主张善与恶、灵与肉的二元对立，否认了基督的“道成肉身”，将耶稣视作次一等的神，因此遭到教会的严厉谴责。——译注



《地下墓穴里的殉教者》。1855年，朱尔斯·尤金·卢乃布（Jules Eugene Lenepveu，1819—1898）绘。在基督教的早期，许多教徒因为信仰或拒绝放弃信仰而被杀。渐渐地，他们中的一些人被看作圣徒；很多人逐渐相信圣徒能够在上帝面前代表世人恳请。

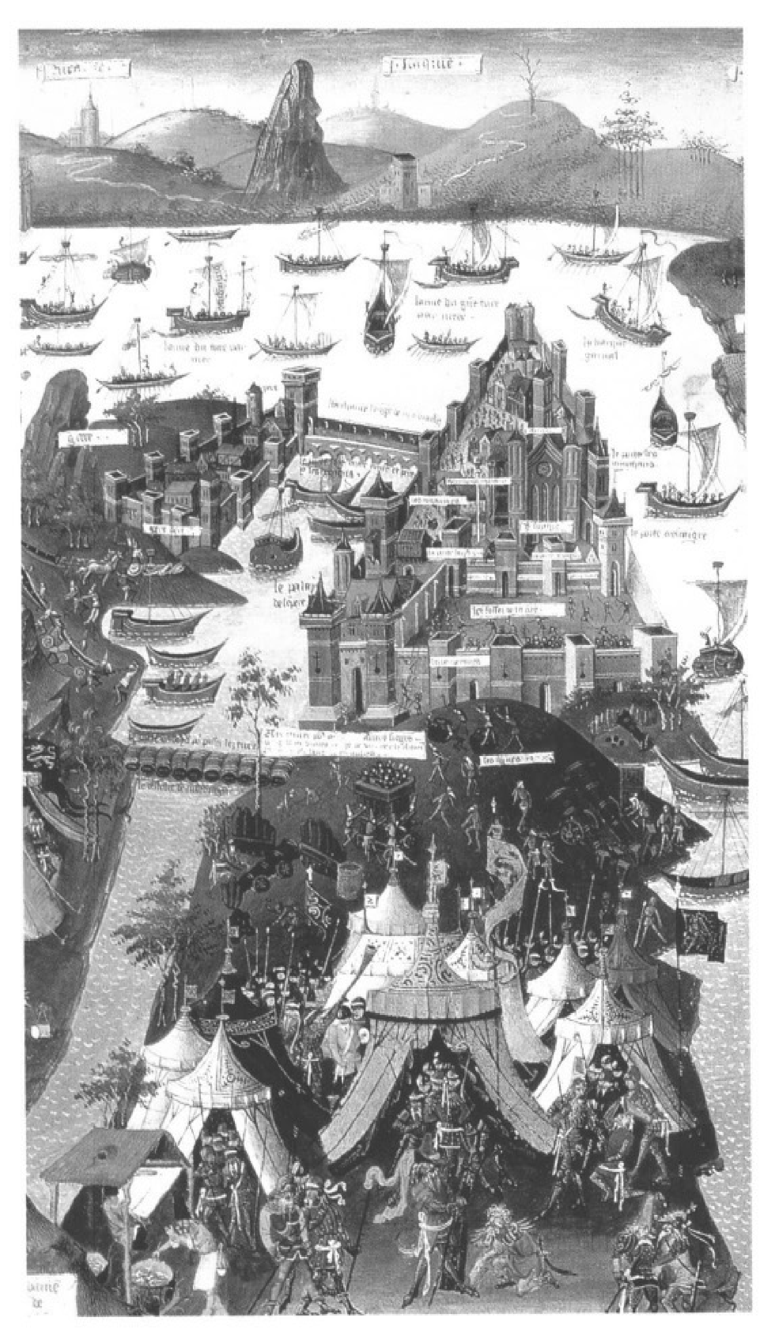
同样引人注目的是，这种新生活与智性工作的结合。教会中产生了思想家和作家（亚历山大城的奥列金［Origen，约185－254］，是最伟大的早期基督教学者和神学家），保罗对原属于犹太人的信仰进行了重新阐释，而他又使保罗的阐释得到了发展。他们和帝国中的其他思想运动进行对话，特别是与希腊哲学对于永恒的强调，以及罗马律法对精确语言的要求进行讨论。为基督教辩护的雄辩的话语，被致达给执政的皇帝。

同样令人印象深刻的是殉教者们（意为“见证”）的英勇。他们拒绝向帝国的众神或皇帝们的塑像，献上任何形式的敬拜表示。男女老幼、奴隶和他们的主人，在公众面前受尽折磨而死，正如德尔图良（Tertullian，160－225）所说：“我们生长着，直到你把我们收割，而那种子是教会的血液”，这句话经常被引用为“殉教者的鲜血乃是福音的种子”。但主教们也坚信：因缺乏勇气而成为叛徒或犯下了其他严重罪行的基督徒，也应该被允许悔改，并在忏悔之后，恢复其教徒身份。在主教们治下，教会是“大公的”（“普世性的”），因为它为所有人带来一种充满盼望的信息。

因而，即使是在它的早期，基督教就已逐渐形成了明确的领导层、神圣的经文、振奋人心的礼拜，还有一种对受过教育的人和下层民众都同样奏效的吸引力。而且，可能最具有决定性的是，它对死亡无所畏惧。

拜占庭正教

在公元330年，距离君士坦丁行临终洗礼还有七年，他下令将拜占庭——一个在海上划分欧亚的小城（现土耳其的伊斯坦布尔），作为罗马帝国新的都城。它被更名为君士坦丁堡，一点儿也不含糊，这是一座基督教之城。在5世纪早期，



241

以君士坦丁皇帝的名字命名的君士坦丁堡，于1453年陷落前遭到奥斯曼帝国土耳其人战舰的围攻。这座城市，从公元4世纪开始，就是罗马帝国东部的都城，在西边对应的首都罗马于410年灭亡后，它成了帝国至高权力惟一的所在。

帝国的西半部被好几个北方部族入侵；罗马城在410年遭到西哥特人的洗劫。经过五十多年，西罗马帝国瓦解了。而东边的（拜占庭）帝国一直存在到15世纪。一个拥有巨大财富的社会，多少个世纪以来，它为一种精心的尝试提供了场景——努力让基督教的单一模式主导全部的生活。其观念是，帝国的首要职责就是支持教会，而教会的职责是敬拜上帝并根据正教（正确的信仰）原则引领一种圣洁的生活。

正教由主教会议加以解释（正在位的皇帝对其拥有重要的影响），主教们在基督教信仰、希腊哲学和罗马法律之间建立起关联的链条。如今，信仰以哲学的术语表述出来，而有关的阐述则被帝国政府所采纳，并对所有人具有强制性。很多基督徒拒绝接受教会和国家试图强加给他们的东西，但在这些宗教会议上产生的信条（信仰的概要）已被广泛地接受，而且至今仍在使用。

在离君士坦丁堡不远的尼西亚召开的宗教会议（325年）决定，基督是与父神“本体同一”的永恒的子神，而不仅仅是上帝创世之功的一部分。这遭到了阿里乌派[1]（the Arians）这一异端派别的抵制，而在“蛮族”征服了旧罗马帝国的大部土地后，在很多年里他们只是以阿里乌派的形式接受基督教。在君士坦丁堡召开的宗教会议（381年）对“圣三位一体”的教义做出了这样的解释：虽然“本体同一”，但上帝又具有三个“位格”——圣父、圣子和圣灵。以弗所宗教会议（431年）决定，既然基督是“一个人”，那么他的母亲玛利亚就应该被当作神之母来崇拜。随后，在卡尔西顿公会议（Chalcedon，449年）上达成共识：在通过“道成肉身”成为人之后，基督具有“二性”，他仍然具有神性，但同时又是一个完满的人。这些决议仍然遭到了很多人的抵制。在公元431年以后，聂斯托利宗[2]（见右页）的信徒们（他们相信，神性和人性在道成肉身的基督里面是截然分开的）逃到波斯，并把他们的信仰从那儿传播到印度和中国。公元449年以后，“一性论派”[3]（见右页）（Monophysites，他们认为在道成肉身的基督里面只有一性，既是神性又是人性），在埃及、埃塞俄比亚、叙利亚和亚美尼亚建立了主要的教会。但正教会并没有被这些异端动摇，在681年的一次公会议上通过决议：道成肉身的基督具有两种意志以及“二性”。

① 阿里乌派：由追随北非亚历山大教会长老阿里乌（Arius，约250－336）并信奉其神学观点的人形成的派别。阿里乌受“神格惟一论”的影响（即主张上帝只有一位），强调上帝的统一性和自我存在，但圣子所行的一切都体现圣父的道，在化身为人时，人的灵魂由逻格斯取代。阿里乌认为，基督既不是完全的上帝，也不是完全的人。在325年的尼西亚公会议上，经过御前辩论，判定阿里乌派为异端，宣布解除阿里乌的教职并将其流放。——译注

对帝国和信仰的威胁

这样的混乱和争吵损害了基督教的统一，其结果是，在先知穆罕默德于632年去世后不久，阿拉伯军队就迅速地占领了埃及和罗马帝国在东非残存的大片领土（见第282页）。起先这得到了基督徒们的欢迎，他们宁可被阿拉伯人统治，也不愿被君士坦丁堡控制。又过了大约四百年，土耳其人开始崛起，并于1453年占领了君士坦丁堡。阿拉伯人和土耳其人都在很大程度上，把高涨的士气归功于自己宗教的相对明确性，因为伊斯兰教从实践的角度强调对“惟一神”的忠顺。

东正教和拜占庭帝国还受到了来自另一个方向的威胁。它对基督教的官方表述，与以罗马为中心的西欧所流行的天主教教义有显著的不同。一度，拜占庭的皇帝们可以把罗马的主教们当作自己的臣仆，但在1054年当一个罗马的代表在拜访并公开抨击了君士坦丁堡之时，一种新的关系开始出现。1204年，当一支来自西部号称“十字军”的队伍占领并洗劫了这座城市而且建立了一个短命的“拉丁”国家的时候，东西部关系出现了更为严重的破裂。1274年和1439年，尽管东正教的代表们接受了教皇（罗马主教和罗马天主教会的元首）的权威，但认为西方会提供军事援助的想法却只是一种痴心妄想。

然而，正教并没有注定全盘皆输。恰恰相反，在帝国终结以后，它幸存了下来，这表明它的精神力量始终贯穿于它的崇拜之中。圣餐礼（领圣餐的仪式），让虔敬的人们感觉与圣徒们靠得更近，在教堂里和家里，圣徒们的形象通过宗教绘画和圣像表现出来。事实上，人们可以感觉到和天国本身靠得更近了，因为正教强调的是这样一个承诺：虔诚的人将分享上帝永恒的荣耀。在修道院里，修道士们可以通过精神的祈祷和神秘的冥想取得更大的进展，而且依照传统，只有修士才可以成为主教。在神学上，亚历山大城主教亚大那西（Athanasius，约296—373）的叙述，成为关键的教义：神子化身为人，是为了使人类有可能变为不朽甚至是神圣的。

这一精神力量，使正教会在土耳其对巴尔干半岛的长期占领中，以及在日后的共产党统治中，始终保持着生命力。希腊教会一直保留着正教的形式，而它的许多习俗则植根于传统文化的心田，它们已经和许多移居到北美以及澳大利亚的希腊人一起，走过了漫漫旅程。俄国教会的磨难与胜利，是一个更值得纪念的故事（见下页）。虽然正教拥有精制的教义、礼典、仪式和建筑，但它至诚的祈祷却可以是非常朴素的，就像在“耶稣祷文”中重复背诵的那样：“主耶稣基督，神的儿子，怜悯我这个罪人吧。”因而，一种不驯服的旧式传统，在现代世界中也依然存活着。

② 聂斯托利宗：由拥护5世纪初君士坦丁堡大主教聂斯托利（Nestorius，约380－451）神学的信徒形成的派别。聂斯托利认为基督里面的神人两性分别构成二两位格，主张“二性二位”说。亦即基督神性的一位是非生成的，而人性的一位则是从玛利亚生出来的，因此，基督的神性不可能出自玛利亚，神性和人性也就不可能在基督里面结合为一个统一体，而是神性本体依附于人性本体。430年的罗马公会议上，聂斯托利宗遭到谴责；431年的以弗所公会议上，聂斯托利宗再次遭到谴责，被视为异端。435年聂斯托利被狄奥多西皇帝放逐，后在流放中辞世，但该派在上埃及地区继续发展，并在波斯建立自己的教会，还向东方传播。7至10世纪时聂斯托利教会在中国曾十分兴旺，我国史籍称其为“景教”。——译注

③ 一性论：由君士坦丁堡隐修院院长伏迪克（Eutyches，378－454）所提出，认为基督的神、人二性因道成肉身而联合为一性，即神人性。在451年于卡尔西顿举行的第四次公会议上，一性论遭到谴责，判为异端。——译注

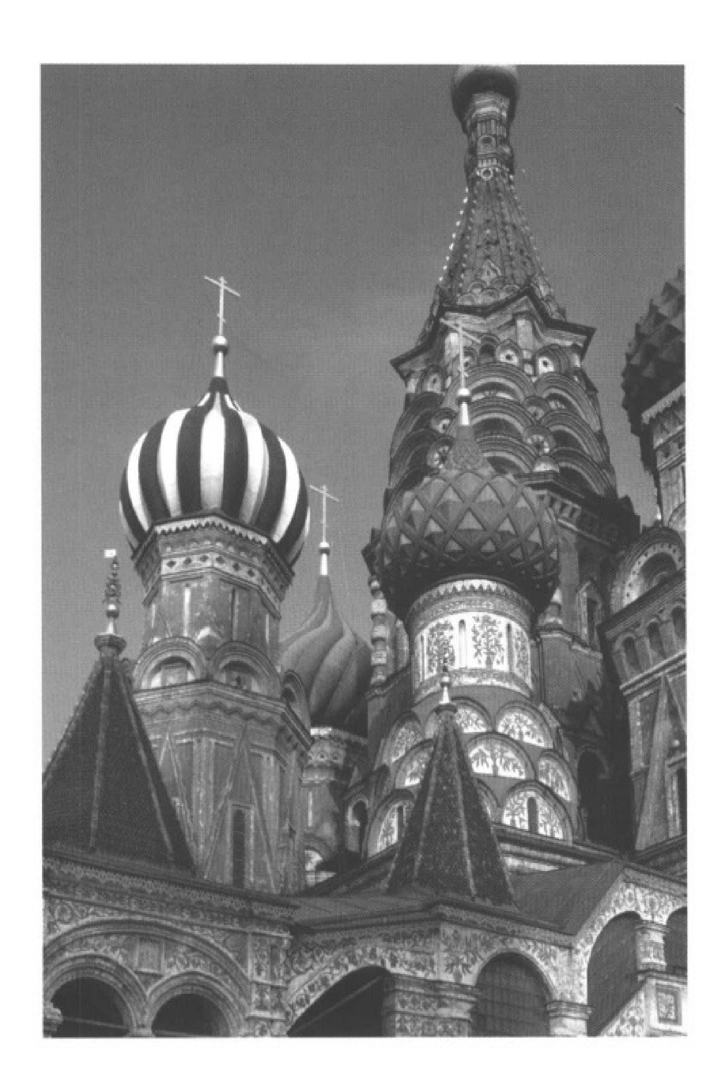
俄国东正教

9世纪90年代，一个由修士西里尔（Cyril）与梅多迪乌斯（Methodius）率领的传教团从君士坦丁堡出发，前往中欧。他们不得不在口头和书写形式上都采用当地斯拉夫人的语言。正教会的自然语言本来是希腊语，如今这一革新之举，有助于定居在巴尔干半岛上的斯拉夫人和保加利亚人接受正教，而在10世纪80年代，它更便于基辅大公弗拉基米尔（the,prince,of,Kiev,Vladimir）治下的一些罗斯人皈依。

又过了许多个世纪，逐渐地，整个俄罗斯这片广阔的国土，以莫斯科为中心在政治上和宗教上联合起来，而俄国东正教也形成了自己的特点。沙皇的权力比拜占庭的帝王们还要大，而教会也变得更为富有。两位发起改革运动的统治者——彼得大帝（1672—1725）和凯瑟琳一世（1729—1796），不仅没收了教会的大量财富，还把它置于国家的严格控制之下。由一个热诚虔敬的民族掌握的这种教会和国家之间的联盟，似乎将永远存在下去，直到共产党在1917年的俄国革命中取得了胜利。但俄国东正教并不仅仅以屈服于权力而彰名。在教会里还有这样一个传统：在接近农民和城市贫民的过程中，谦卑的修士和教区的教士们对他们的艰难生活表现出极大的同情。这种精神回荡在19世纪两位伟大的小说家陀斯妥耶夫斯基和托尔斯泰的作品中，他们倾力描写人民的苦痛并且提倡一种宗教——仁慈怜悯是其中最重要的美德。而人们也常常依靠教会的爱之传统，形成自己坚韧的信仰。

当1914年还在开放的5.7万座教堂几乎全部被苏联共产党政府关闭的时候，当几万名神职人员被枪毙或拘捕的时候，当除了传统的礼拜，教会被禁止从事任何的公共活动之时，当无神论宣传得到官方的支持，而信仰者遭到歧视的时候，东正教依然存活了下来。苏共对俄国东正教的迫害活动，其严重性超过了基督教历史上的任何一次。

在沉寂和苦难中度过了这个时代以后，俄国东正教在20世纪90年代迎来了其1000年的庆典，这说明教会比苏维埃共产主义更长命。一个曾经表现得无比强大，并确信基督教将迅速被一种宗教代用品替代的政权顷刻之间瓦解了。



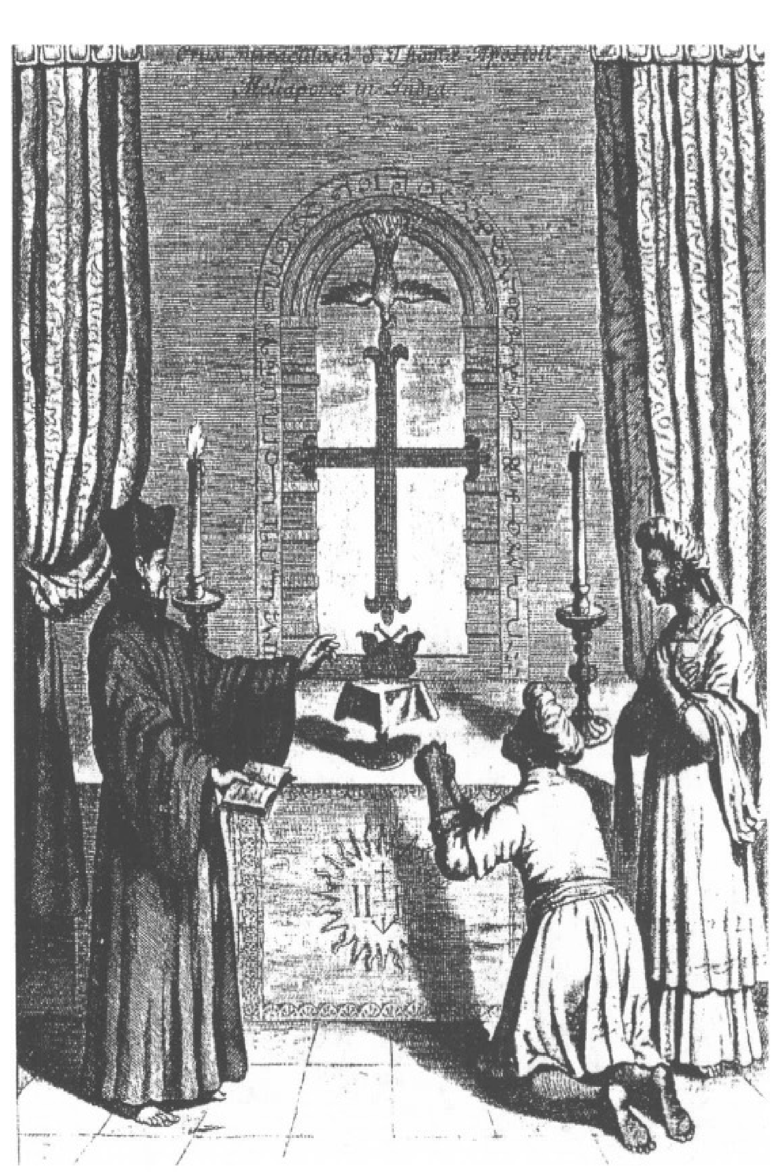
莫斯科圣巴西尔大教堂（St Basil's Cathedral）的塔楼和洋葱顶，俄罗斯东正教的标志。由伊凡雷帝（Ivan the Terrible）下令修建，1560年竣工。

基督徒在印度

在耶稣所立承担他的信息的众门徒中，是否有一人曾在印度成为传福音者和殉教者？一个古老的传说告诉我们，这就是圣多马（St Thomas）的结局。虽然至今仍缺乏证据，但是在大约两千年之后，有100万印度人被称为马拉巴教徒（Malabar）或多马派基督徒（Thomas Christians），因为他们自豪地把自己信仰的起源追溯到他的传教活动。然而，许多历史学家说，基督教可能是通过来自埃及和阿拉伯湾的商人们传入印度的。

几个世纪以来，基督教被局限在南部靠近海岸的一些社团中，但从16世纪开始，欧洲的商人和当权者们使其在印度具有了更为广泛的影响。很多基督教的传教士一直对印度这个世界上最富于宗教色彩的国家着迷。他们希望，作为对印度祷告的回应，基督能够得到普遍的接受，但是大部分的改信活动，却是来自那些在与印度教相联的社会体制中不被青睐的群体：那些极为贫困的人们，如部落民，或被限制于从事低贱工作的低等级的人们。尽管基督教的学校、学院和医院做了许多好事，但仍有一些特殊的因素阻碍了这一宗教在印度的成长。在葡萄牙殖民主义者在果阿（Goa）建立根据地以前，用了很多年，教皇政权才得以掌控印度的天主教。到1947年印度独立之时，新教基督徒与英国统治的联结，使得损失与收获并存；而且，最重要的是，“基督教的”欧洲人的傲慢给后继者们树立了恶劣的榜样（甘地曾说，他反对的不是耶稣，而是基督徒）。然而，一小部分与印度有联系的，更开明、更愿意接受不同文化的欧洲人，却被这个国家的宗教遗产所打动，基督教因而也表现出更彻底的印度化倾向。在敏感的岁月里，基督教以两种至关重要的方式对这个国家做出了贡献：强调和谐与上帝的圣洁，并做出了对病人、穷人和妇孺——上帝的子民——福祉给予现实关切的榜样。

1991年的人口调查显示：印度基督徒的人数已达到了它总人口的近2.5%。这些人中有将近一半是罗马天主教徒，其余由叙利亚正教徒（源于中东）以及为数更多的新教徒——或属于印度独立后建立的联合教会或属于独立教会——组成。看起来，基督教在印度的未来，取决于它与占据多数人口的印度各种传统的信奉者的关系。



印度基督教徒在圣多马的十字架前礼拜。在传统上，这个怀疑主义者[①]被认为是把基督教带到这片陆地的使徒。

① 据《圣经》记载，使徒多马曾不相信耶稣的复活，直到复活后的耶稣让他亲手摸过自己手上和肋上的钉痕，他方改变态度。参见《约翰福音》第20章25至28节。——译注

欧洲的皈依

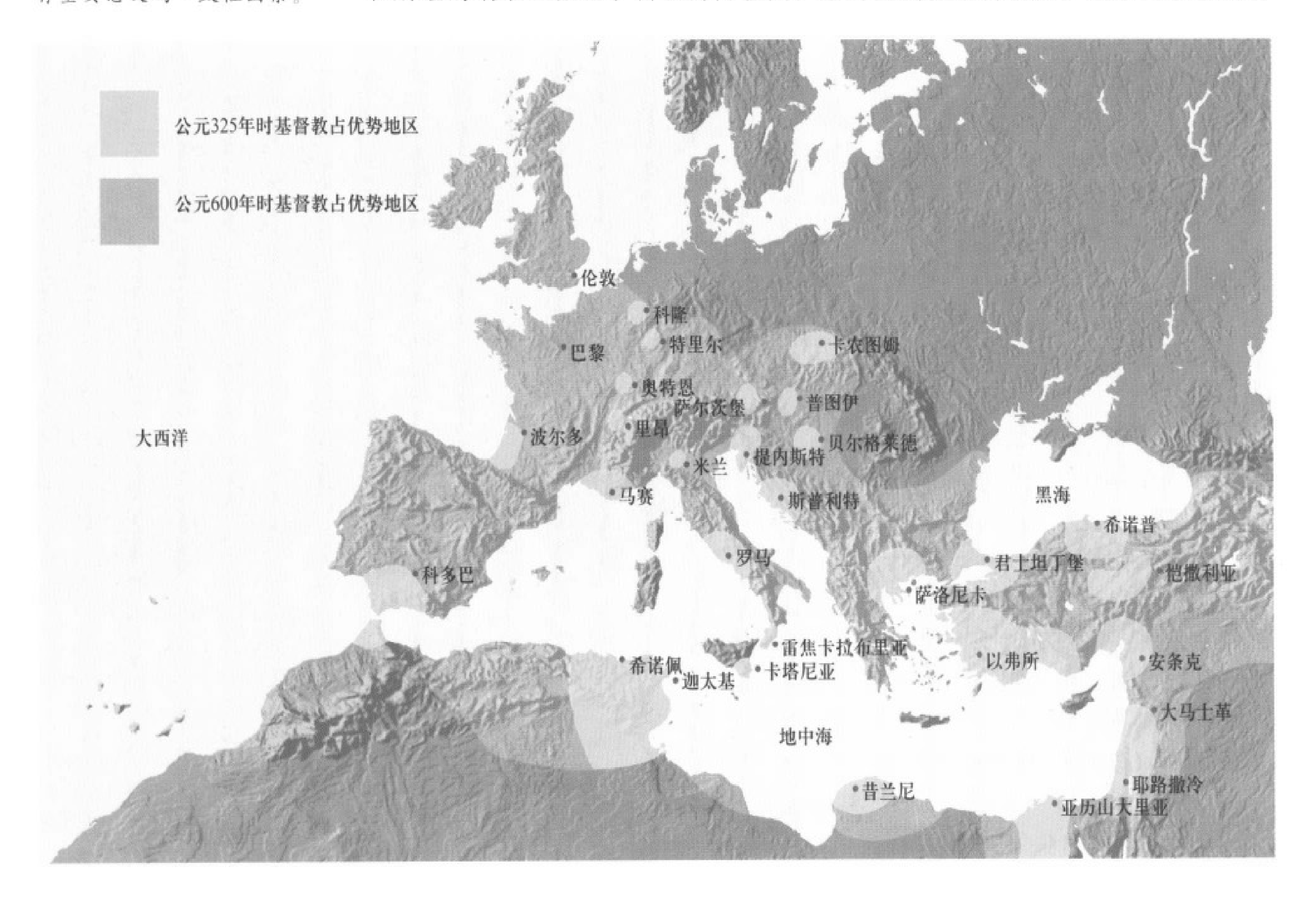
渴求财富和土地的族群源源不断的入侵，引发了罗马帝国的西半部大面积的崩溃。随后，阿拉伯人横扫北非和西班牙；他们在法国中部被迫止步，但这不会早于732年（在一份关于那场战役的文献记录中，包含着使用“欧洲人”这个词的最早记录）。而且，在400年－800年这一时期，不仅气候天寒地冻，还似乎魔鬼到处横行。

作为回应，这一时期的大部分神学思想来自北非希波主教奥古斯丁（Augustine，354－430）。在罗马于410年被“蛮族”占领并遭到洗劫的时候，他写出了《上帝之城》；他看到教会从废墟中崛起，因此人类不是完满的，但却拥有上帝在《圣经》中所启示的真理。对于他，这真理说的是与生俱来的罪和盼望——罪实在是从父母的交合之时就开始的，而盼望则是通过不配领受的永生的恩典而获得。

同样有影响的，是由修道院领导人本尼迪克特（Benedict，约480－约550）在意大利起草的、用于指导修道院的规条。本笃会（Benedictine）的修士们成为非基督教地区的传教士，在他们的图书馆里保存了许多非基督教的文献。他们向年轻人传授拉丁语，他们推动农业的发展，但所有这些其它的工作都从属于基督徒对上帝的崇拜。

597年，受最伟大的教皇之一格利高里一世（Gregory I，约540－604）的派遣，一个来自罗马的传教团登上了英格兰的土地。渐渐地，占领英格兰的盎格鲁—萨克森人（Anglo-Saxons）变成了基督徒；英格兰又向尼德兰、日耳曼和斯堪的纳维亚派去了自己的传教团，始终强调教皇的权威。爱尔兰皈依基督

基督教是由君士坦丁皇帝（约公元288－337）宣布为合法化的；第一次公会议于325年在尼西亚召开，这一曾经遭受迫害的少数教派，迅速成为罗马帝国的国教。当帝国瓦解的时候，基督教在分崩离析的欧洲是一个具有重要意义的一致性因素。



教的工作，始自5世纪的帕特里克，此后前往的传教士们接踵而至；从那里，教会又转而向苏格兰和其他国家派遣了传教士。

基督教的国王与皇帝

其它一些具有决定性意义的行动，发生在法国和西班牙强有力的统治者们接受了基督教信仰的大公教会形式之时：法兰克人的国王克洛维（Clovis，？466－511），在5世纪90年代受洗；在西班牙，国王里卡里德（King Recared）在587年抛弃了阿里乌派异端。教会和国家的结盟，在查理曼统治时期达到了顶点，以德国为中心，他使法兰克人的势力扩展到欧洲更广阔的地区。公元800年，由教皇加冕，他成为第一位神圣罗马帝国的皇帝。他领导了一场旨在提高教会生活和教育水平的运动，还有一场更为严酷的、迫使萨克森人受洗的运动。962年，一位萨克森的国王奥托一世（Otto I，912－973），戴上了神圣罗马帝国皇帝的皇冠。他和后来的皇帝们，对东部的国王们和各个民族的改信产生了影响，最初是波兰人，然后是马扎尔人（在匈牙利），最后是立陶宛人——当这个王国在1385年与波兰联合在一起的时候。

基督教在欧洲的这一传播过程，经过了如此长的时间才彻底完成，这个事实显示出当地原有的异教信仰的力量。这一扩张部分地依赖于武力，条顿骑士团就是一个例子。他们在对居住在波罗的海沿岸的文德人[①]（the Wends）的长期“圣战”中，就毫不犹豫地使用了武力。但故事的另一部分是：在殖民扩张时期，基督徒作为定居者也迁移到了东方。第三个因素是古罗马精神的威望，罗马帝国留在所有艺术领域和文明技艺中的遗产。“蛮族”统治者和人民不得不承认，古罗马精神是一种优越的文化和更具丰富内涵的生活方式，当他们加入了教会之时，也就分享了这份遗产。例如，维京人曾经是残忍的海盗，而当他们在新的土地上作为农民和商人定居下来后，便悄然地接受了法兰克人和盎格鲁－萨克森人的基督教；而他们斯堪的纳维亚故乡的皈依，则既使用了圣战的手段，也经历了更为平和的方式。

将基督教作为整个欧洲的信仰接受下来，因教会愿意发展出一种与正逐渐被取代的异教并非截然不同的风格样式而变得更为易行。统治者得到了有关胜利和财富的许诺，而底层的民众也被允许以一种或许可以称之为迷信的方式加入信仰。异教的神庙和节期被基督教的崇拜加以改造。“造圣”（圣徒）现象成倍增长。圣徒们是可作为典范的基督徒，祈祷时可以向其祈求，而在死后他们的遗骸也得到极为虔敬的关照。许多关于神迹的故事流传开来，当神父在圣餐礼（如今称作“弥撒”，来自整个圣体礼结束、信众解散前最后的拉丁文祷文：“弥撒礼成”，ite，missa est）上，用拉丁语吟诵之后，据说面包真的变成了子神的圣体。

渐渐地，为当地使用而修建的“教区”教堂，使贫困中的农民们依稀可以见到一种神秘的荣耀。对环绕着教会而成的一种社会习惯的适应，也产生了所谓爱尔兰、苏格兰和威尔士的“凯尔特圣徒”：那些谦卑的人们，因为他们富于爱心，也因为社会富有珍视英雄般的献身精神、勇气和俭朴生活的文化土壤，因而得到了爱戴。然而，主要的还是对权力的强调：对上帝的权柄、基督教统



圣帕特里克（St Patrick，约390－约460），现在是爱尔兰的保护圣徒，出生在不列颠，作为一个传教团主教被派到爱尔兰。他是许多神话和传奇的主题，在那些故事中他被描绘成一个行神迹者。

① 文德人属于西斯拉夫人的一个分支。——译注

古代斯堪的纳维亚宗教



古代斯堪的纳维亚宗教被认为起源于斯堪的纳维亚的青铜时代（约公元前1600—前450年），因为最早的男女诸神的神像就上溯到那个时期。没有留下什么文字资料可以告诉我们早期宗教的崇拜者们说什么语言，而且在我们的知识中，从公元前450年以后，直到公元第3至第6世纪（迁移时代），存在一段空白。这个时代，凯尔特人和日耳曼人向西方和北方迁移，他们把新的宗教崇拜和象征符号带到了斯堪的纳维亚。就是从那时起，对凶暴的死亡与战争之神——沃登（Wodan，或称“奥丁”[Odin]）的崇拜开始兴起。在北欧海盗横行的年代，异教信仰在斯堪的纳维亚存在了几个世纪。当斯堪的纳维亚人展开更远的冒险旅程时，他们对异教诸神的崇拜也须臾未曾放弃。证据是支离破碎的，但是从《诗体埃达》（the Poetic Edda）和《散文体埃达》（Prose Edda）中可以了解到很多，前者是一部古代的斯堪的纳维亚诗集，在10世纪或11世纪被记录下来；后者则出自13世纪著名的冰岛诗人与历史学家斯诺里·斯图鲁松（Snorri Sturluson）的笔下。

斯堪的纳维亚宗教是多神教，以沃登为首的诸神被称作爱瑟神族（the Aesir）。这一宗教被认为有助于北欧人理解那个有着漫长严冬的、荒凉冷酷的世界。北欧神话的中心内容是反抗黑暗混沌势力的斗争，这一势力威胁着“尘世”（Midgard）——人类的国土。巨人或称“严寒巨人”（jotunn）想将冰雪降临到大地上，而爱瑟神族中的一个——雷电神与丰饶之神托尔（Thor），常常冒险深入巨人们的国土，用他的魔锤米奥尔尼尔（Mjollnir）打败他们。这一宗教的特点常表现为尚武精神，但这种看法过于简单化了，因为它也提供了一个行为的框架；奥丁告诫人们，要把通向朋友家的路踩结实，使它不致被杂草所埋没，还要对疲惫的旅者敞开门户。

它还是一种富于象征意义的宗教。宇宙被划分为九个世界，一棵“世界之树”伊格德雷西尔（Yggdrasil）从它们中间伸展穿过，通常它被描绘成一棵大得惊人的梣树。树顶上的“诸神国度” 亚萨园（Asgard）是男女诸神居住的地方，环绕树干分布着“尘世”。树根深深扎入灵魂世界，人类罕有进入者。树的底部坐着三个命运之神诺恩（Norns），掌握着人类的命运，并纺着生命之线；诺恩的权势很强，连爱瑟诸神也不得不屈从于其意志。这棵树本身和人类的命运联系在一起，因为它被看作是未来的灵魂之源。一则北欧神话描写它的小树枝如何落下后呈现出了各种形状，变成了“如尼斯”（runes）即用于魔法和书写的古老符号。另一个重要的象征是托尔的魔锤，它时常被画在谷仓的门上以驱挡恶魔。当北欧人旅行并遭遇到新的信仰时，他们开始佩带魔锤并将它作为自己信仰的标志，如同基督徒佩戴十字架一样起着异曲同工的作用。以这种方式，他们在实际生活中来向自己的基督教邻居学习。

对大多数北欧人来说，死后的生活由在海尔（Hel）王国里的阴沉日子组成，巫婆海尔是洛基

北欧胸针，以两只山羊和一块雷石陨石为特征，这是奥丁之子、雷神与丰饶之神托尔的象征，他是斯堪的纳维亚诸神中最重要的神祇之一。



(Loki) 的后代，一个狡诈的女神。在那儿，墙壁都是用缠绕在一起的蛇编成的；宴会厅里的盘子叫“饥”，而刀子叫 “饿”。和希腊人一样，著名的英雄们通过行吟诗人世代相传的歌谣而获得不朽的声名。死于战斗的勇士们得到奥丁的女仆们瓦尔基里(Valkyries) 的解救，她们把勇士们带到瓦尔哈拉殿堂 (Valhalla)。

斯堪的纳维亚宗教的一个值得注意的特点是它有关“世界毁灭”(Ragnarök) 的叙述，那是一场最后的、达到高潮的战役，在那场战役中众神和邪恶势力同归于尽。从这场毁灭中，一个新的人世间开始崛起，同时也有两种人类出现，他们分别被称作利弗 (Lif，生命) 和利芙沙西尔 (Lifthrasir，坚定的生活意志)。他们崇拜的不是旧的爱瑟众神，而是居住在闪光的基姆莱 (Gimlé) 极乐世界的全能之神。这个故事或许反映出，当基督教于公元9世纪和10世纪在北欧各国中取得了更稳固的地位时，北欧神话与基督教的融合。从建筑物上，这二者之间相似的融合痕迹也可以找到，例如在坎布里亚地区的高斯弗特发现的10世纪的北欧风格的基督教十字架，就表现出异教和基督教的共同影响。

位于法国阿维尼翁的教皇宫殿。1309年，法籍教皇克雷芒五世（约1260-1314）在此地设立了自己的教廷。他当选为教皇得到了法国国王"美男子"腓力四世的大力推动。腓力希望得到一个顺从的盟友，以便帮助他剥夺圣殿骑士团的财富和土地。教廷在阿维尼翁一直延续到1377年。其后有两位受法国支持的"敌对教皇"在此驻留，直到1408年。

治者的权力、主教和神父们的权力，以及在一个曾被贫困袭扰、如今正作为"基督王国"而重获信心的大陆上鼓舞人心的力量的强调。

中世纪基督教

中世纪（宽泛地说是从公元500年－公元1500年，更严格一些讲是从公元1000年－公元1500年），一直被简单地看作是处于古代世界文明与15世纪文艺复兴时代希腊、罗马文化的复活之间的一个时期。而中世纪的欧洲，当然，它本身就代表着一种文明，在这种文明之中，（在西方）其生活的全部都为大公教会所控制或受到教会的深刻影响。

1095年，教皇召集基督教国家的骑士们发动了第一次对穆斯林的十字军战争。长期以来，穆斯林一直控制着巴勒斯坦境内那些因耶稣而闻名的圣地（见第287页）。如今，欧洲已拥有足够的人口，实现了足够的繁荣和统一，使这一冒险不再是空想。由于其想像力已经变成了基督教的精神，它也拥有了足够的理想主义精神。但是，除此之外还要看到，它的宗教已经深刻地卷入到政治和军事斗争之中，因此十字军圣战的真实历史在很大程度上是不光彩的，并在1291年以彻底的失败告终。

许多教皇都竭尽全力使自己的权威凌驾于欧洲的政治统治者之上，他们中有三个人是佼佼者：格利高里七世（Gregory Ⅶ），他在1073年成为教皇，并迫使神圣罗马帝国皇帝在卡诺萨（Canossa）当众忏悔，颜面无存；再有就是英诺森三世（Innocent Ⅲ，1198年就任教皇）；卜尼法西八世（Boniface Ⅷ，1294

年就任教皇)。但教皇们在意大利本土却有麻烦，因为像其他统治者一样，他们也需要土地以广开财路，而他们的土地通常都是冲突的导火索。从1309年开始，在近七十年的时间里，他们从罗马退居到法国的阿维尼翁，而从1378年开始将近四十年，则一直存在着敌对国家支持的敌对教皇。教廷对金钱的需求，是教皇们声称有权向一切教区和堂区委派教士的原因（这些教廷官员可以收费)，同时也是教皇们发展出一个免罪体系的原因之一，它包括用支付现金来代替因罪行而应受的惩罚，甚至对忏悔的罪人们也是如此。但另一个更重大的事实是：在西方，中世纪自始至终几乎没有人质疑过教廷在精神上的权威。教会是国际性的，教皇被承认为彼得的继承人，而基督正是以彼得的信仰为“磐石”建立了自己的教会。

与此相似，虽然可以听到很多对神职人员的抱怨，但是很少有人拒绝相信教士们拥有恕罪的权力。1215年的一次宗教会议决定：每个人都应该私下向神父认罪，一年至少一次。获得通过的还有：神职人员有权裁决与婚姻、遗嘱、信徒们违反道德的行为、神职人员自身犯罪和财产争执相关的法律案件。英格兰的托马斯·贝克特（Thomas Bechet）墓成了朝圣的中心，1170年，在与国王亨利二世发生了一场有关神职人员特权的争吵后，这位大主教被谋杀在坎特伯雷大教堂里。

对日常生活的影响

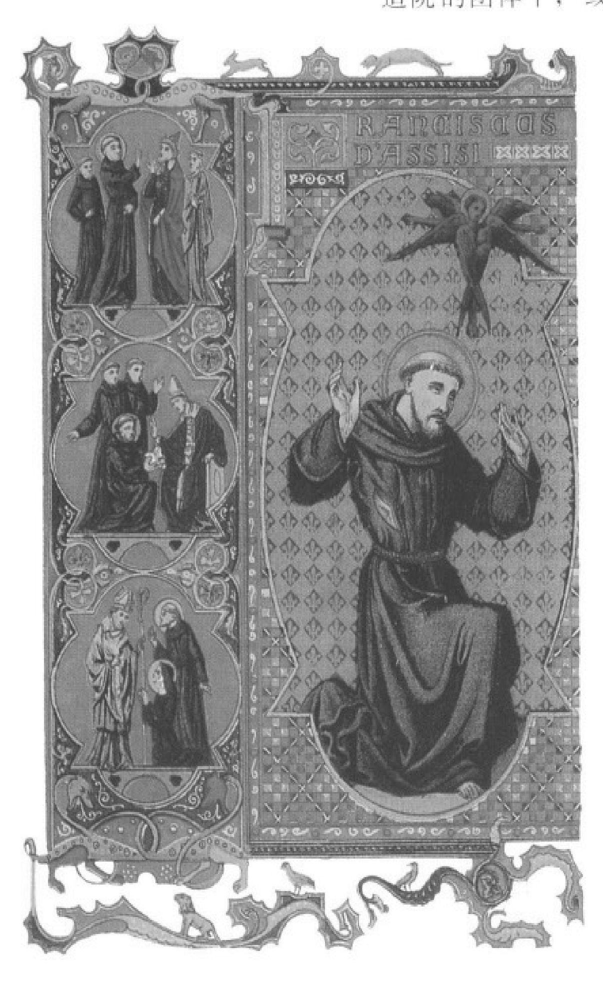
无数的教堂被修建、重建，并加以艺术的装饰；每一座教堂都是该教区生活和节期庆典仪式的中心，而教会法庭则对其实行了广泛的控制。许多颂扬圣徒们的“圣日”，成为百姓们除了朝圣圣徒们的坟墓和每周礼拜日的休息之外仅有的假日。在当时，几乎所有人都去教堂“听弥撒”(说“听”是因为大多数人都不能阅读，因而也就不能按书中的要求作做礼拜)。有一些讲道活动，但不是每个神父都有布道的能力，无论如何，“七圣事”(sacraments) 才是更为重要的，这些使人的一生变得崇高的仪式，从人一出生就举行的洗礼直到临终以前的“涂油礼”(涂抹圣油)。基督通常以严厉的审判者的形象而被敬畏，或者作为为满足审判者圣父的要求、代所有罪人而自我献祭的牺牲者的形象被人们崇敬。然而，他的母亲玛利亚在所有圣人中是最受爱戴的一位，人们相信她是纯洁无罪的，而且无需经过死亡就被接纳进了天堂。

在许多的弥撒中，很多财物被奉献出来以为死者举行祷告仪礼，这常常被理解为是在效仿基督的牺牲。或许人们会设想：民众会怀疑人世间的教会是否能影响死后魂灵们的命运，但事实上的确有许多人为了死者而给神父们奉献钱财作为“弥撒的祭品”。这些世纪中最伟大的诗人但丁（1265－1321)，对教皇们提出了尖锐的批评：通过精心构思的想象，他描绘了死者在炼狱中所受的惩罚，那里的境况比地狱略好，是为进入天堂而做的一种痛苦的准备。但丁以此表达了他对公义的激情渴望。教会则以鼓励性的态度教导说，在炼狱中的时间可以通过尘世的祈祷来缩短。

数以万计的中世纪的教堂，至今仍在欧洲被使用着，而且大教堂（主教座堂）常常是宏伟建筑的卓越代表。罗马式的教堂（9－12世纪）宏伟壮观，好像它们就是由罗马人修建的。稍晚一些的哥特式教堂（12－16世纪)，宛若石头的森林——直冲云霄，光线透过彩绘图案的大玻璃窗倾泻而人。

教会改革

中世纪教会的活力促进了许多新的运动。妇女们常常成为修女，生活在修道院的团体中，或结成“贝居安修道姐妹”（Beguines）[1]，生活在与世隔绝的小圈子里。对本笃会[2]修院获得财富表示不满的西多会士们（Cistercians）[3]，在最初的艰苦朴素之后，也变得富有起来，因为他们的农业实践卓有成效。属于方济各会和多明我会[4]的托钵僧们，常试图与他们的创立者——阿西西的圣方济各和圣多明我（他们两人在1215年前后都还在世）保持一样的清贫。尽管希望如此，但金钱还是被塞到他们手中，因为作为布道者和精神导师，他们被人们高度重视。



阿西西的圣方济各（1181/2－1226），一个富裕的丝织品商人的被宠坏的儿子，二十多岁时，他公开断绝了与家庭的关系并放弃了自己的财产，甘于去过清贫的生活。他工作于麻风病人之中，开始修缮废弃的教堂，依靠乞讨获得食物。1208年，他开始传道，把自己的教训建立在耶稣言行的基础上，并迅速地聚集起追随者。他创建了方济各会，一个托钵僧修道会，该修会更强调基本的行为而非智性化的理论。

方济各会与多明我会还为大学提供了能干的教师，因为中世纪的宗教亦有其理智的一面（方济各对此轻视，而多明我并不如此）。在这个领域，那些最伟大的名字是：安瑟伦（Anselm，约1033－1109），他以恰当的论据，证明上帝的真实和公义是显而易见的，而基督的降生和受难是为了偿还罪人们亏欠上帝的债；彼得·阿伯拉尔（Peter Abelard，1079－1142），他对传统教义中的粗糙之处提出批评，并认为基督的生与死是为了用爱来劝引罪人们归向上帝；而托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，1225－1274）在与亚里士多德哲学的对话中，重申了全部教会的信仰。例如，阿奎那教导说：在弥撒中，酒和面包“从本质上”变为了基督的血和肉，而不是一般的物理意义上的变化。后来的教师们比较缺乏自信，因而更多地强调了神意的神秘性。

在意大利，艺术和知识的辉煌复兴（约1350－1550）被称作“文艺复兴”，因为它看上去很像是古希腊古罗马光辉的一次新生，颂扬的是人文主义（对于人类尊严和智慧的信仰）。它兴盛于一个由天主教会的信仰和形象占统治地位的社会。

① “贝居安”指12至16世纪流行于荷兰、比利时等国的贝居安女修会修女，她们不发终身大愿，可以随时还俗。——译注

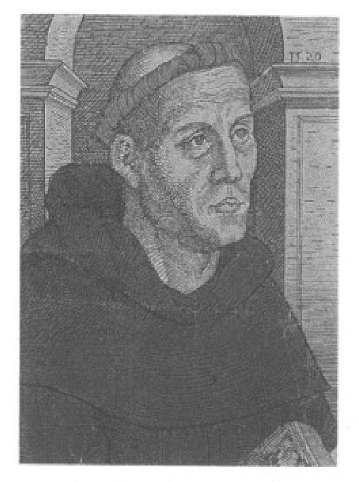
② 本笃会（又译本尼迪克会），天主教著名修会之一，529年由贵族出身的意大利人本笃（本尼迪克）所创立。他亲自制定会规，规定会士不可婚娶，不可有私财，一切服从长上，称此为“发三愿”。 本笃会会士每日必须按时进经堂诵经，咏唱“大日课”，余暇时从事各种劳动。会规要求祈祷不忘工作，视游手好闲为罪恶。后来该会规成为天主教修会制度的范本。会士们除完成日常的灵修活动外，还誊抄古籍及从事宗教艺术与教育事业，对保存欧洲古代文化遗产有一定作用。该会传统尤重教会音乐，特别擅长咏唱相传为格列高利一世创作的格列高利圣咏。当时入会者除平民外也有贵族，会士中出现过不少圣徒和学者。9世纪后，许多修院会规松弛。10世纪时，法国克吕尼修院首发改革运动，称“重修本笃会”。11世纪初在法国第戎附近的西多旷野又有西多会产生，在法国夏特勒山圣徒勃罗诺创办有加都西会。15–16世纪时，因会士到殖民地传教，该会的隐修性质逐渐消失。——译注

③ 西多会，天主教修会之一，成立于1098年，因最初建于法兰西勃艮第地区第戎附近的西多而得名，又名“白衣修士会”或“伯尔纳会”。——译注

④ 天主教著名修会之一，又译多米尼克会。1215年，由西班牙贵族多明我创立于法国图卢兹，因其会士戴黑色风帽，故又被称为黑衣修士。多明我会以布道为宗旨，着重劝化异教徒和排斥异端。其会规接近奥斯丁会和方济各会，也设女修会和世俗教徒“第三会”，主要在城市的中上阶层传教。在灵修方面，该会称多明我曾得有圣母玛利亚亲授之《玫瑰经》，并加以推广，今已成为全世界天主教徒最普遍传诵之经文。该会还兴办大学，奖励学术研究。多明我会曾受教皇委托，主持异端裁判所，职掌教会法庭及教徒诉讼事宜。至今罗马教廷的信理部及教会最高法庭仍由其会士所掌握。——译注

在中世纪，成就是卓越的、持久的，但也伴随着危机。新思想的产生始于这样的疑问：先前的那些时代取得了怎样的成就？14世纪30年代，英法之间爆发了百年战争，这是正在成长的民族主义重要性的一个标志。14世纪40年代，一种来自亚洲的传染病（黑死病）夺走了无数人的生命，以致欧洲的人口直到1600年以前，都不能恢复到1300年就已达到的水平。

对中世纪宗教的大胆批评，开始从一些教师们那里听到了，例如14世纪70年代英格兰的约翰·威克里夫（John Wyclif）和15世纪早期波西米亚的贾扬·胡斯（Jan Hus）。然而异端并没有流行开来，而且这并不仅仅是因为人们对宗教裁判所的教会法官们心怀恐惧的缘故。有远见的人们可以看到各种危险的存在，宗教公会议也对改革的提议进行了讨论，但却几乎没有什么改变。总的来说，教会依然显得极为成功和受欢迎。



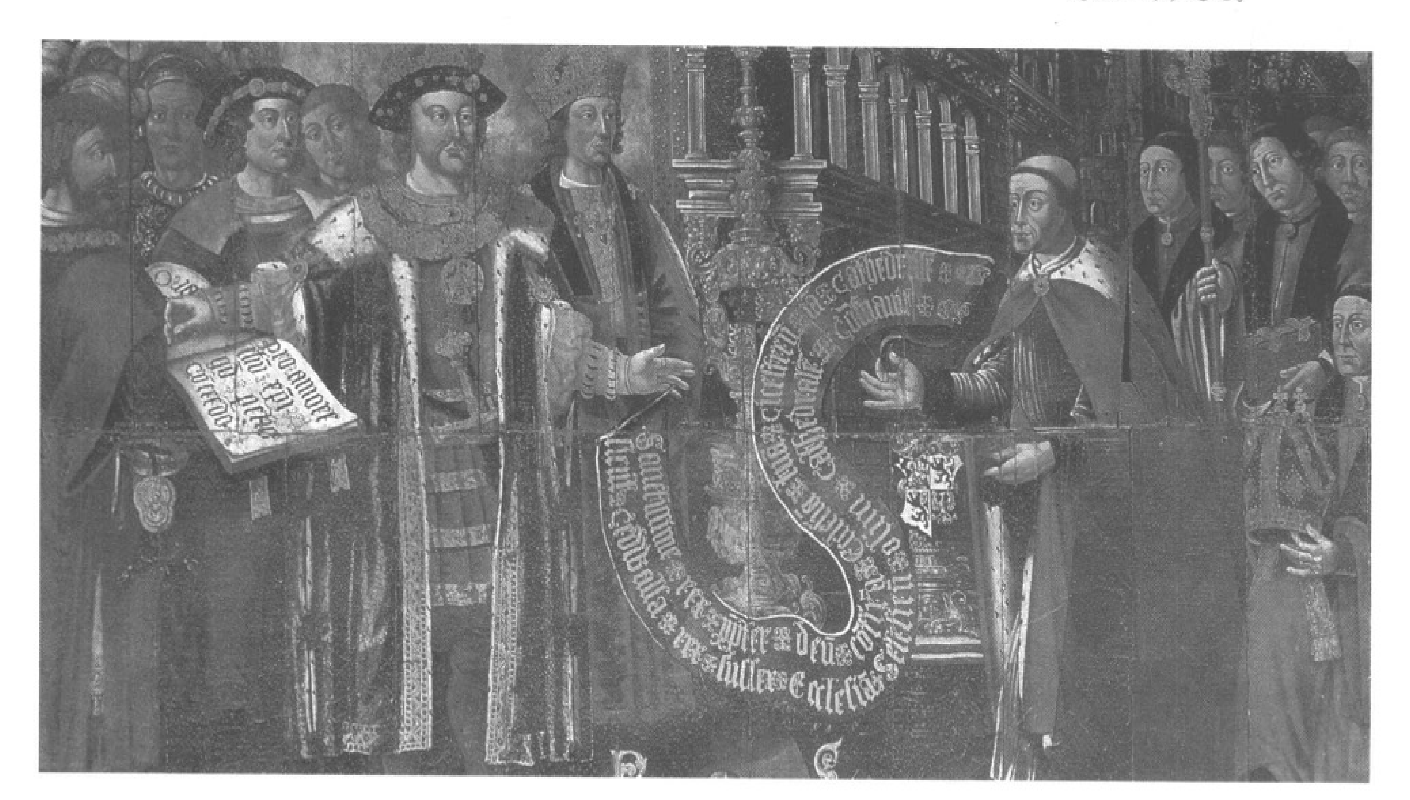
上图：马丁·路德是一个铜矿工人的儿子，他从卑微中崛起，成为德国新教的创立者。这一运动促使基督教的欧洲一分为二。

马丁·路德

1517年，一位德国修士和教授——马丁·路德（1483－1546），公开抨击赎罪券的买卖，这种赎罪券许诺能使活着的和死了的罪人获得宽恕。渐渐地，他策划出一场几乎要颠覆整个中世纪体制的运动。教皇制以及认为除了教士和修女之外，人人都是二等基督徒的一切说法，都遭到了鄙弃。

路德重新回到保罗和奥古斯丁的神学：人类无助地陷入深重的罪中，但如果他们信靠基督，而不是圣徒和任何他们所做的"工"、更不是付钱给教会的话，就可以获得救赎。"上帝的义"并不是满怀敌意地进行审判，而是让人们通过对救世主的信而得到善。他所传递的强有力的福音信息，再加上一部《圣经》的德文译本和那些引起争议的小册子，以及广受欢迎的赞美诗，都促进了他富于挑战性的事业。他依靠德国王公们的支持（"新教徒""Protestants"一词，来源于拉丁文的protestari，意为"抗议"和"宣称"）。路德说服王公们站在教皇

下图：亨利八世画像。该图在他成为英格兰国王十年后的1519年，由兰伯特·巴纳德绘制。1534年，亨利对一位男性继承人的渴望，使他在取消与阿拉贡的凯瑟琳长达20年的婚姻问题上，抵触并最终公然对抗教皇克雷芒七世（Clement VII）。脱离了罗马的权势后，亨利立刻宣称自己是在基督之下的英国国教会的最高首脑，并解散了英格兰的修道院。



和神圣罗马帝国皇帝的对立面，承认他们拥有除布道以外一切事物的高度的权威。但他也仍然维护了很多东西，比如他教导说，在弥撒仪式上，基督血肉的“本质”，被附加在了酒和面包的本质上。

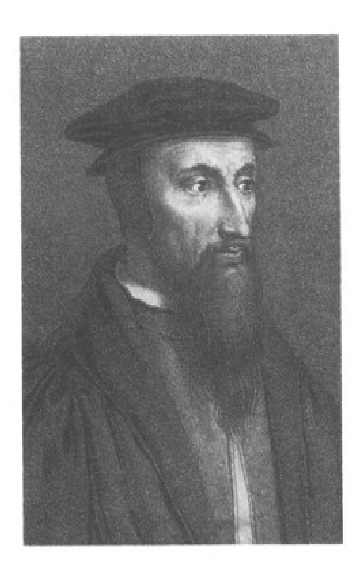
新教改革运动从德国扩展到了斯堪的纳维亚以及其他地方，但在英国，对中世纪制度的反抗，受政治的影响甚于受神学的影响。16世纪30年代，亨利八世（Henry Ⅷ，1491－1547）因为决心摆脱一个不能为他生育儿子和继承人的妻子，公然藐视教皇，这一举措得到了想要夺取修道院财富的许多土地所有者的支持。《公祷书》的第一版于1549年问世。在亨利的女儿——伊丽莎白一世统治时期，英格兰教会成为了以伊丽莎白为“最高首脑”的新教，而天主教的一些常例则被保留在其中。

反宗教改革

路德的影响部分地归因于他那并不精细、甚至常常是粗豪的雄辩，这可以激发人们的情绪。然而，是一个头脑冷静、思维缜密的法国人让·加尔文(Jean Calvin，1509—1564)，用一种经过系统改革了的神学取代了天主教的神学教义。他的神学体系在其伟大著作《基督教原理》(1536）中得到描述，并且从1541年他作为日内瓦首席牧师时起，就将之付诸实践了。

加尔文主义

加尔文把他的改革建立在整部《圣经》的基础上，例如在《新约》中，他找到了有关教会应被如何组织的规则和领导权应如何建立的明确教导（这导致了没有主教的长老会体系的出现）。他强烈地感受到《圣经》中所启示的上帝的至高权威，因而毫不犹豫地说：上帝预先决定了虔诚者进天堂，有罪者入地狱。保罗和奥古斯丁有时也说过与此颇为相同的话，但他们更多强调的是上帝之爱。最终，加尔文自己和他的大多数追随者认定：虽然上帝对惩罚罪人有一个总的方针，人类自亚当和夏娃以来也一直都是罪人，但在他们出生之前，上帝却并没有定下每个人类个体的命运。



让·加尔文，神学家和改革家，出生于皮卡第的努瓦永，曾在巴黎、奥尔良布尔日学习。他的思想和言论导致其被从法国流放。1536年在巴塞尔时，他出版了《基督教原理》的第一版。最后他定居于瑞士的日内瓦，并陆续推出了《原理》一书的一系列版本，最后一版问世于1559年。

加尔文的教规是严苛的。许多人反对把所有艺术从教堂中清除出去的做法(清除的理由是这将导致偶像崇拜，人们会去崇拜雕像、画像和圣徒，而不是崇拜上帝)，而且他们还拒绝实行加尔文所规定的严格的道德戒律。即使在日内瓦，他们也是这样做的。尽管苏格兰接受清规戒律较为容易，但在英格兰，1649年试图在奥立佛·克伦威尔统治下建立一个清教（一种建立在《圣经》基础上的新教形式）共和国的努力却没有持续多久。然而，加尔文对人们的影响是显著的，这些人常常在经历一场痛苦的精神危机之后，感到自己就是“选民”——如果他们在生活中保持纯洁，努力、体面地工作，他们就被上帝所拣选，并得到了将进入天国的祝福。对他们来说，生命就是一次朝圣之旅，这个旅程始终需要抵制来自一个罪恶世界的诱惑。

天主教的回应

新教逃过了天主教想要扑灭它的企图，但二者的冲突却带来了巨大的苦难。



圣巴托罗谬惨案。弗兰索瓦·杜布瓦（Francois Dubois）绘。

1572年8月24日，胡格诺派（法国的加尔文主义者）的领袖亨利·德·纳瓦尔（Henri de Navarre）与法王查理九世的妹妹玛格丽特·德·瓦卢瓦（Margaret de Valois）结婚，这一联姻旨在阻止进一步的宗教战争。尔后，在法王的母亲凯瑟琳·德·美第奇（Catherine de Medici）的挑唆下，胡格诺派的婚礼宾客们遭到大屠杀。亨利·德·纳瓦尔得到赦免，但被投入监狱，并被迫放弃信仰。他于1576年逃跑，并重新使自己成为法国新教的领袖。1594年，他作为亨利四世登上法国王位，为此他从形式上转向天主教。四年之后发布的《南特敕令》（the Edict of Nantes），确保了胡格诺派的权力，从而结束了法国的宗教战争。

在法国，反对天主教的胡格诺教派在经历了一场旷日持久的内战之后，发现自己成了损失惨重的一方。荷兰的新教徒仅仅是在一场反对西班牙军队的苦战之后才赢得了胜利，而西班牙军队则设法保住了天主教在尼德兰南半部（今比利时）的主要地位。在中欧，甚至在“三十年战争”（1618—1648）之前就已经处于尖锐的紧张状态，这场令参战国各方精疲力竭的战争是以一个协议结束的，协议决定每个地区应该接受该地区统治者的宗教。

天主教应对新教挑战的一种更深思熟虑的回应，传统上被称为“反宗教改革”，但是称做“天主教改革”更恰当一些，因为它不仅仅只具有消极的意义。这在1545年—1563年之间，于特兰托（Trent）召开的天主教公会议上表达出来。这次会议没有带来任何所要求的根本性的改革，但它整顿了在各地生活、工作并由此获益的神职人员队伍，强调他们应当接受训练，并要求为拉丁文的《圣经》、天主教教义和法律的修订版做好准备。天主教变得更富有纪律性了。

这次公会议之后，包括查理·博罗梅奥（Charles Borromeo，米兰大主教，1560—1584）在内的许多著名主教，以一种对上帝和百姓新的强烈的爱，不知疲倦地工作，为教会注入了新的生命力。建筑师和艺术家们把雄浑激越的作品展现在人们面前，巴罗克风格是一种自信的大胆表现；作家们则以一种新的写实主义和富于吸引力的手法，对基督教生活加以描绘。

1534年，一个西班牙的前军人罗耀拉的伊格纳修（Ignatius of Loyola 1491—1556）创立了耶稣会，他设计了一种使人们在完全的奉献中接近基督的“心灵的训练”。这些耶稣会会士们编织起一张对欧洲产生了深刻影响的学校和学院的网络，并投身于对成年人的教育。他们还抓住了新欧洲与其它大陆接触所带来的机遇。传教士弗朗西斯·沙勿略（Francis Xavier，1506—1552）的足迹到达了印度、斯里兰卡和日本，在他之后的耶稣会士们表现出同样的勇气；他们从印度和中国的杰出人物那里接受了许多习俗，但在“仪礼之辩”后，他们于1704、1717和1742年被罗马阻止，因为他们似乎对“异教的”风俗过于赞

从了。其他一些耶稣会士则成为北美洲和南美洲的先驱者。

危机中的教皇制

一度，罗马教廷能够激励新的、具有活力的工作，但它的权威是有限的，因为如今在欧洲掌权的是民族国家的政府。在西班牙及其广袤的美洲殖民地，教皇们没有任何行政职权。在法国，国王说服教皇们，责难各种旨在鼓励平民信徒以个人方式发展灵性生活的运动。1733年，一位教皇不得不接受王室提出的耶稣会应被解散的要求；他们的成功，使得各国政府憎恶耶稣会会士们的影响。当从1789年开始的法国大革命摧毁了包括君主制在内的旧政体时，有一种说法是，当时被拘禁的那位教皇应该是最后一个了。

复活节的早晨，美国南卡罗来纳州博福特“浸礼堂”。浸礼会教友们首次来到美国是在1639年，当时英国浸礼会成员罗杰·威廉姆斯(Roger Williams)开始在罗得岛展开工作。今天，在这个国家已经有大约2700万浸礼会信徒。他们大部分属于美国南方浸礼会；其他组织包括美利坚合众国浸礼会(主要在北方)、两个全国性代表大会和一些小型团体。

新的新教徒

还有另外一类新教，常常被称之为“心灵的宗教”。可以这样理解路德：除了信仰基督之外，其他都不重要；而加尔文可以被理解为：只有上帝对被拣选



者的预定才是重要的（虽然加尔文并没有强调这一点），个人能够决定什么或者做什么，就是次要的了。这些创立者们的教导能够扩展到各种知识体系中，这套体系精制复杂的程度几乎可以和东正教或天主教的知识体系相媲美。但新的新教徒们，在不否定对上帝仁慈的回应的信仰是必需的同时，更强调个人必须转入一种深层的感觉体验。它将导致一种深刻的、一切都归因于《新约》的个人宗教；它与任何政府无关，也几乎不对任何大的信徒团体的组织负有义务。虔敬派（Pietists，领导者是雅各布·史泰南[Jacob Stener,1635－1705]，寻求一种更虔诚的生活）和摩拉维亚兄弟会(Moravian Brethren，寻求在已有的教会中成为一种启示，而不是建立一个新教派）做了很多深化新教徒灵性的工作。新教虔敬的崇高表现（尽管还包括使用来自天主教会传统的拉丁语）可以在约翰·塞巴斯蒂安·巴赫(Johann Sebastian Bach,1685－1750）的教堂音乐中找到。新教没有成为一个体系，而是一种对祈祷和圣洁的呼唤。

公谊会和救世军

与五旬节教派形成对照，常被称为贵格派（Quakers）的公谊会更喜欢安静地做礼拜，而且从不吸收大量的人数入会。它的奠基人——英国人乔治·福克斯（George Fox，1624—1691）强调：要直接向基督祈求“内心之光”或存在于每一个体之中的良心，而不需要任何教堂中的圣事或神职人员的讲道。它是一个和平主义的团体。

由另一个英国人威廉·布斯（William Booth，1829－1912）创立于1865年的救世军，是另一个发展为国际性的运动，以其慈善工作赢得了人们极大的敬意。它与公谊会的主要区别在于其强烈的福音派特色，凭借铜管乐队和个人证言（以陈述见证基督）来吸引各教派以外的人们。

再洗礼派和浸信会

从1525年开始，路德和加尔文就遭到再洗礼派或泽浸信会的非难，他们坚持认为只有信仰者——知道自己在干什么的人而不是孩子，才应该接受洗礼；此外还常常认为，真正的基督徒不应该参与任何战争。在16世纪结束之前，他们当中数以千计的人被当做异端或背信者处死。16世纪末17世纪初，浸信会的一些小型团体在英国和北美成立，尽管他们同样拒绝让自己的孩子接受洗礼，但却逐渐赢得了其他基督徒的尊敬，并发展成为一个世界范围的、由各自独立的聚会团体组成的组织，人数达到数百万。这些团体从1905年开始，通过“世界浸信会联盟”联系在一起。从16世纪80年代开始，还有另外一些聚会团体聚集起来，除了不坚守为大多数浸信会会众恪守的严格的加尔文教义外，也拒绝主教们的监管。在20世纪，大部分这一类的会众都加入了更大的教派。

循道宗[1]

循道宗运动由约翰·卫斯理（John Wesley，1703－1791）——一位伟大的传道者和组织者——和他的兄弟查理（Charles，1707－1788）于18世纪20年代末在英格兰所奠立，他们都是英国国教会的牧师。但是在他们辞世前，已经可以明显地看出，他们的追随者们将与英国国教会分离。循道宗信徒与虔敬派相似，为了相互支持和查经辨义，他们组织起小型的团体来循道，但他们反对严格的加尔文派教义——基督只为被拣选者而受死。他们坚信：基督是为拯救所有以忏悔和信仰来回报他的人而死的（阿米尼乌斯[2]的立场[Arminian position]）。在美国，循道宗教义在非裔美国人团体及其它团体中繁荣发展，而在非洲美以美会（African Methodist Episcopal)、联合卫理公会（United Methodist）和美国卫理公会（American Methodist Churches）中的发展尤为引人注目。

① 又译“卫斯理会”或“卫理公会”。根据1784年美国循道宗巴尔的摩年会，美国循道宗又称为“美以美会”(Methodist Episcopal Church)。——译者注

② 阿米尼乌斯（Jacobus Arminius 1560－1609），荷兰新教神学家，反对加尔文派的预定论。——译者注

福音派运动

“福音的”这个词源于希腊语，意思为“好消息”(euangelion)。在英语世界，从18世纪开始，它一般被用来指称一场运动，而不是一个教派。福音主义者强调，人与上帝的和好，只能凭借救主基督，以赎罪这个惟一的方式所达致。他们信赖《圣经》胜过任何此后的教导，常常将《圣经》之中的信息视作绝对正确的真理，虽然不一定每个细节都必然如此。与圣礼相比，他们也更信赖讲道。他们坚定不移的目的是按照自己的理解传播福音，促使人们皈依基督，例如北美的“大觉醒”以及后来的一系列“复兴”运动就是如此。

五旬节教派

20世纪早期，又一种新教的新形式出现了。它强调人在迷狂状态下“讲方言”，这种现象的发生首见于《新约》关于耶稣复活后的五旬节聚会的记载。当在洛杉矶的一次信众聚会时经历了这一现象之后，五旬节运动开始了，并从加利福尼亚扩展到全世界。激情的释放是戏剧性的，对于那些在日常生活中常常受挫的人，这尤其具有吸引力。但是除了兴奋之外，五旬节派当然还有更多的东西。由此而形成的各个集会的会众，通过他们的崇拜方式受到激励，并作为有托付的基督徒去进行新的生活。

启蒙运动

18世纪以前，基督教的历史与其他宗教的历史有颇多的相似之处：早期是比较卑微无名的，但其信息却在信仰者中激起了倾心的热情，带来了生活的改变。他们因所出现的最为重要也最具希望的一种现实的启示而欢欣不已。围绕着特定的宗教，一种文明得以产生并与之相伴的，是对其腐败提出的抗议。这导致了要求回归宗教早期朴素性的多种尝试。然而，1650年左右开始的改变是空前的，并且极具挑战性。在与现代世界思想的交往中，基督教不得不申明或极大地修正它的主张，因为在现代社会中，知识和生活建立在科学与自由的基础之上。在这种更为世俗化的氛围中，宗教没有消失，但宗教信仰已成为可以选择之事，而且常常充满了不确定性。实际上，教会已经成了一个少数派。

在17世纪，大多数科学家也许会说：上帝在自然和《圣经》中同样得到启示；《圣经》关于“上帝创造了世界”的教导，使得整个世界成为基督徒们展开真理探索研究的一个恰当主题。这种态度鼓励了现代科学在那些深受基督教影响的国家的发展。然而，即使在这个时期，也存在着紧张的关系。基督教《圣经》包括犹太教《圣经》在内（基督徒们称之为“旧约”），也包含有早期希伯来人的世界观：地球是一个太阳绕其旋转的扁平的世界，而这却与远洋航行的船队、望远镜对天空的探索及正在被发现的世界不相一致。

18世纪，德国哲学家伊曼努尔·康德把发生在他那个时代的事件称为“启蒙运动”，因为现代知识和自由的到来，使整个世界先前的历史看起来漆黑一片。神职人员正在被剥夺控制思想和行为的权力，而一些有关信仰的基本问题也前所未有地被提了出来。尽管这场运动所产生的结果，起初并不是广泛流传的无神论，但却有这样的反对声音：上帝一直是以不同于人类对自然和生活的理性

证明的途径所彰显的；神迹是不可能存在的。耶稣的教导可以作为一种生动表达的普通观念得到崇敬。教会有关超自然的那些教义被代之以个人的良知，它谴责自私自利，与道德相关。对基督教予以全面重新阐释的最明确的表述，可以在康德的著作《纯理性范围内的宗教》（1793年）中找到。

来自科学和工业的挑战

19世纪，教会的传统教导受到了更猛烈的抨击。因为无论是这个星球，还是这个宇宙，都要比《圣经》所说的更为古老和更为广大；还因为人类已经从其它动物中进化出来（也许二者相距并不很远），这就使得《圣经》的权威或人的尊严——当人们仔细思忖这样的字眼时——似乎都遭到了破坏。如今，诚实的思想家们是否必然地会得出这样的结论：只是偶然性产生了人的生命，而且只有人类的决定才能赋予这种生命以某种意义？对历史的考察，能够导致对有关耶稣旧有信仰的动摇。在古代历史中，他被当作一个不寻常的人物。一些人因其关于伦理道德的教诲中令人惊奇地具有现代性而仍然赞颂他，但另一些人则颇感震惊——他们发现有关他的“福音书”一点儿也不像现代的传记，而且他分享了同时代人的盼望：上帝的国将在不远的将来通过一个伟大的神迹而到来。

现代工业的飞速发展带来了一种别样的挑战。人们不再亲近自然的生活，他们的生存不再依靠天气、土壤或者海洋，劳动者们可以明显地感觉到，那些在乡村里被接受的习俗和信仰，在工厂和城市里是格格不入的；尼采在1887年惊世骇俗的断言中干脆说：“上帝死了。”而且，由于大多数教士似乎都与剥削他人的剥削者们站在一边，人们不禁感觉到陈腐的宗教——用卡尔·马克思的话来说——就是一种鸦片，一种用来预防马克思主义所预言的阶级斗争与革命



在第二次世界大战期间被炸毁，一座屹立于废墟中的德累斯顿教堂。战后，特别是在共产主义的东欧，教会没能恢复其先前在人们日常生活中的地位和重要性。

的麻醉剂。

信仰的倾覆与团契的瓦解

随着20世纪的到来，当欧洲卷入两次世界大战时，教会所面临的挑战越发尖锐。战争凭借的是现代技术和野蛮的暴行，而且是由具有悠久基督教历史的国家发动的。它们造成的苦难，包括集中营中600万犹太人的死亡。基督教无力阻止这些可怕的事情；事实上，教会所提供的民族主义和反犹主义说教，还为它们做了准备。如果上帝存在的话，会不会也是痛苦而无能为力的呢？

在过去的许多世纪里，欧洲似乎是基督教的，而基督教也是欧洲的。然而在现代，恰恰是在欧洲，当任何有关上帝既是权威的又是仁慈的话题被谈及的时候，基督教遭遇到了前所未有的巨大挑战——怀疑的挑战。2000年标志着一个世纪的结束，而这个世纪见证了在整个欧洲范围内，日常到教堂做礼拜人数的锐减。

美洲

1492年，克里斯托弗·哥伦布横渡大西洋的动机之一，是要将基督教传到大洋彼岸。这次行动最显而易见的后果是，大量土著美洲人死于暴行和新的疾病，并为自己的文化遭到毁灭而深感绝望（他们获得“印第安人”这个名字，是因为探险家们以为他们来到的陆地是印度）。数以百万的人死去了，然而一种新的基督教文化逐渐建立起来——在南、北美洲的两个部分有着很不相同的历史进程。

北美洲

1860年以前移居北美的欧洲人，大部分是新教徒，虽然也有法国天主教徒定居在魁北克、西班牙天主教徒定居在墨西哥和加利福尼亚；但最著名的是1620年和1630年在马萨诸塞登陆的移民。这些要为自己得到宗教自由的清教徒（见第256页），却并不关心不和他们一同分享加尔文教义的其他人的宗教自由，然而，在接下来的150年中，“良心的自由”对所有人来说，都成了美国民主观念的一部分。

很多美洲人被那些新的宗教运动所吸引，这些运动则被具有历史性的教会视为异端邪说：因而，在19世纪和20世纪早期，“基督复临派”[①]（Adventists）和“耶和华见证人派”[②]（Jehovah's Witnesses）可以宣称世界末日近了（如

① 基督教教派之一，相信基督即将复临世界，进行末日审判，分别善恶之人，建立千年王国。——译者注

② 19世纪后期由查尔斯·T·鲁赛尔（Charles T. Russell）创立于美国的一个基督教教派，主张信徒个人与上帝之间的交通，宣称世界末日即将到来。——译者注

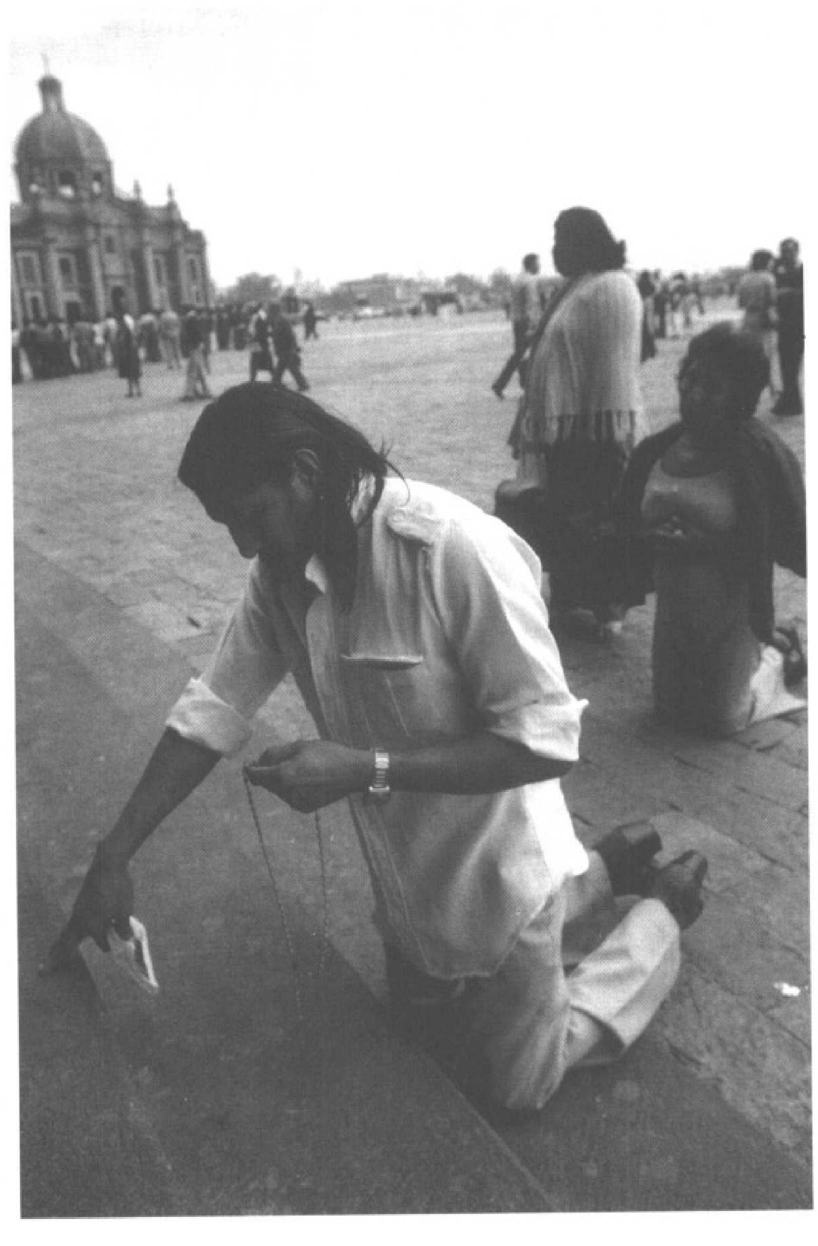
③ 摩门教（Mormonism），又称“耶稣基督后期圣徒教会”。由美国人约瑟夫·史密斯（Joseph Smith，1805-1844）于1830年创立。除《圣经》外，该教派还信仰据说由天使摩罗尼授予史密斯，由史密斯得上帝启示译述而成的《摩门经》。摩门教教义在很多方面不同于正统基督教教义，如主张多神论，认为神乃由人变化而来，人也可以成为神；圣父、圣子、圣灵并非三位一体，人的灵魂在创世前即已存在等。——译者注

④ 1879年在美国波士顿创立的基督教教派，其系统的理论著作为出版于1891年的《科学和健康以及领会［圣经］的秘诀》。该派认为，上帝是神圣的原理，是心、魂、灵、生命、真理和爱。“真”人反映上帝，是属灵的，肉体和必死的心则是“假”人。人达到“真”人的境界，就能脱离不协调、罪恶、疾病和死亡。由该派于1908年创立的《基督教科学箴言报》，至今仍有重要影响。——译者注

早期基督徒曾盼望的那样)，摩门教徒[3] (the Mormons) 可以信赖一本新发现的圣书，而基督教科学派[4]则可以从玛丽·贝克·艾娣（1821—1910）的教诲中获得启示。在预期的进程中，独立的福音派还将通过电视赢得众多的听众。但是，美洲的自由也为起源于欧洲的各个教会注入了新的活力：它们不是由国家法律所确立，而是在人们的心中得到了确立。

传道者们伴随那些向西部边疆移动或越过边界的人们一道旅行。工业城市里的信众聚会处，成为极度贫困的移民们的精神家园。当内战结束了罪恶的奴隶制，传道者们又成为数百万为获得公民平等权力而长期奋斗的黑人民众的领袖。而在20世纪，当美国被欧洲和太平洋事务拖入一场场大战之中、随后又遭遇了拥有共产主义信仰和核武器的另一个超级大国时，对所有人来说，教会是为维持自由和进步的“美国梦”做了最多工作的机构。

20世纪，教会在美国的角色变得更为复杂。在经过一场对来自欧洲的移民方式的调整变化后，美国天主教会成了目前最大的教会，但在它对罗马的忠诚和它的美国天性之间，也经历了紧张的关系。新教各派则不仅分裂为各个不同的宗派，而且在固守对《圣经》的单纯信仰的保守派和以更开放的态度、倾听上帝在改变当代社会的进步潮流中（例如妇女运动）的声音的自由派之间，也存在着分歧。而且，这个社会也更趋多元化，许多美国人倾向于宗教和精神生活中的非基督教形式，因此在国立学校中并没有很多的基督教祷告。但是，与欧洲相比，美国像加拿大一样，仍然是一个人们按时步入教堂去做礼拜的社会。



一年一度的“瓜达卢佩圣母节”期间，一个南美人在墨西哥城的一座教堂台阶上祷告，届时会有700万朝圣者来敬拜1531年第一次向胡安·迭戈（Juan Diego）显现的圣母。

南美洲

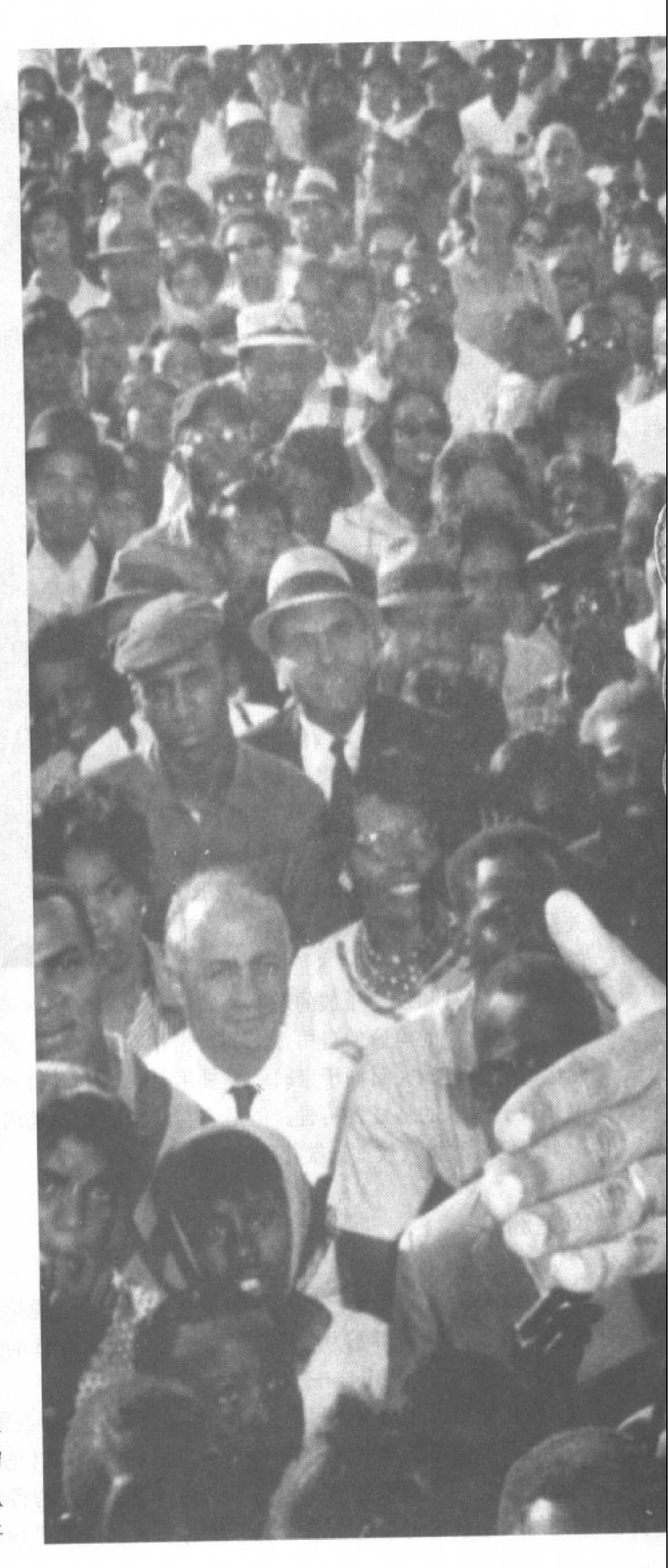
与欧洲的境况相比，公元2000年的南美洲或者说拉丁美洲的传统宗教，也保持着活跃的状态和更为广泛的灵性，但定期去教堂的人数与欧洲的平均水平相似，不到人口的四分之一。

教会并不真正属于人民的感觉，要追溯到西班牙或葡萄牙的殖民统治时期。1492这一年目睹了摩尔人在8世纪对西班牙的占领后（见第285页），基督教军队缓慢地完成了对西班牙的重新征服。胜利是依靠武力得到的，但也得益于一种强硬的天主教信仰，这一宗教观念激起了从16世纪到19世纪早期对南美洲的殖

260

美洲的基督徒

在北美，自17世纪中叶以来；在拉丁美洲，从20世纪中叶开始，都强调无论是天主教还是基督教，其教会都必须属于人民。然而，由于这个环境似乎并不民主，强有力的领导地位是通过某些不寻常的人物来体现的。下面将要讨论到他们中的一些人。



巴托洛梅·德·拉·卡萨斯（Bartolome de la Casas，1474—1566），在那些被拉丁美洲的西班牙和葡萄牙殖民者视为眼中钉的神父和主教中是最突出的一位，特别是在有关残酷对待"印第安人"的问题上。他说，这样做，就把基督教的上帝变得如同"众神之中最残酷、最不公正、最无怜悯之心的一位"。他宣称所有人从根本上说是平等的，并呼吁政府与被统治者之间保持融洽，以及"尊重所有那些在诚正的信仰中误入歧途的人。"他的声言是带有预言性的，但却没有产生多少立竿见影的影响。

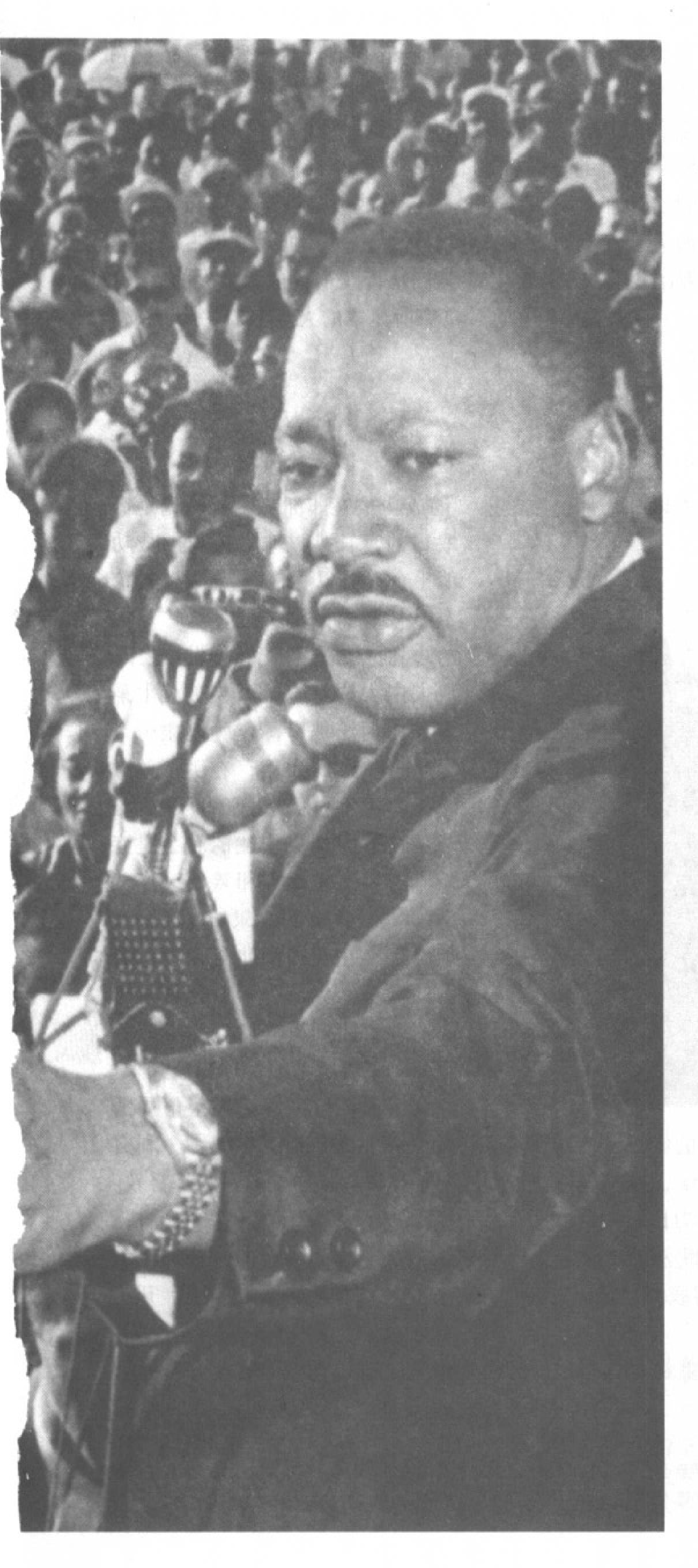
约翰·温斯罗普（John Winthrop，1588—1649）是第一任马萨诸塞湾殖民地的总督。在1630年乘"阿拉贝拉号"横渡大西洋向新英格兰航行期间，他向其他清教徒布道说，他们的目标必须是"改进我们的生活，为主做更多的事情……我们应该像小山上的一座城市那样，世界的眼睛都在注视着我们。"

亚伯拉罕·林肯（1809—1865），在使得美国的奴隶制度终结的内战期间（1861—1865）是领导北方各州的总统。但手捧《圣经》的时候，他深入地思考着交战双方所经受的苦难。他那些在战争的硝烟上升腾而起的言论，并没有使他深孚众望，他被谋杀在基督受难日——基督受死的纪念日那一天。

多罗西·戴（Dorothy Day，1897—1980），在早年有堕胎、离婚和未婚同居关系等经历。但女儿的出生唤起了她的感激之情，引领她走向坚定的天主教信仰，投身于长达50年之久的援助穷人运动并反对美国卷入战争。

261

奥斯卡·罗梅罗（Oscar Romero，1917—1980），作为一个热诚而保守的教区牧师和主教，他在中美洲的不同国家度过了自己的大半生。60岁的时候，他成了圣萨尔瓦多的大主教，但他的一名神职人员被暗杀的事件，使他看清了腐败政府镇压高涨的穷人抗议时的残忍手段。他站出来加入到抗议者的队伍当中。然而，当在自己曾住过的一所癌症医院开



始主持弥撒的时候，他被刺身亡。

马丁·路德·金（1929—1968）是“浸信会”牧师，领导了为黑人（后来被称为“非裔美国人”）争取权益的美国民权运动。和平请愿运动逐渐结束了公交系统、学校和餐馆中的种族隔离政策，随后非裔美国人出现在选举人的登记名册上。1963年，在向华盛顿林肯纪念堂大进军之后，金发表了他的《我有一个梦想》的讲演。即使在他遇刺以后，这个梦想也依然存活在人们的心中。

比利·葛培里（Billy Graham，1918— ）和马丁·路德·金一样，他也是一位“浸信会”牧师。葛培里作为“奋兴布道会”布道师的生涯，始于20世纪40年代。凭借“奋兴布道”、广播、电视上的频频亮相和书面文字，他的声名传遍全国，他的声音和信息远播美国之外。葛培里的口号始终是“《圣经》说……”而他对皈依基督的呼吁则充满了感召力。然而，这位奋兴布道的领袖，也持有与许多教派合作的观点，祈求社会的公正，但与某些人不同的是，他并不敌视现代知识。

1965年，“浸信会”牧师、民权运动领袖马丁·路德·金在俄亥俄州克利夫兰一次有2000名追随者参加的集会上。此时距他在林肯纪念堂前的著名演说，已经过去了两年，但金那伟大的“梦想”并没有成为更近的现实，克利夫兰仍有98%的非裔美国人生活在隔离居住区。

民开拓。在殖民地教会的生活中，天主教改革的活力常常引人瞩目，但欧洲各国政府通过在本国出生并接受教育的主教们对其进行了严密的控制。大部分幸存下来的土生“印第安人”成为基督徒，但也悄悄地保留了很多早先的信仰和习俗，而且他们认定，是官方教会和富裕白人在压迫他们，而那些不富裕的白人也认为自己对教会和国家并不承担义务。

在殖民统治土崩瓦解的时候，各国新政府在很多年里对主教们怀有敌意，而天主教在1850年到1950年之间的复兴，也不能彻底改变人们对神职人员旧有的看法；事实上，在20世纪20年代，墨西哥的一场内战就是当选政府和教会之间互相敌视达到最高潮的表现。然而，从1950年开始，为了使无论天主教还是和新教（主要是五旬节教派）形式一样的拉丁美洲基督教重新成为穷人的宗教，教会做出了巨大的努力。主教们宣称，在这片贫穷所笼罩的大陆上，“穷人优先”将成为基督教的一条义务。

非洲

20世纪末，除了美洲以外，基督教最重要的成功是在非洲撒哈拉以南地区取得的。长期以来，这样的成功似乎令人难以置信。“黑人”被信奉基督教的欧洲人贬低为“原始的”，而且在17世纪和19世纪之间，他们中大约有一千万人被装上船运到大西洋彼岸，作为奴隶劳动和死去。到1800年，在伊斯兰教胜利之后（见第297—298页），惟一留在非洲的实质性的教会是在孤立的埃塞俄比亚和埃及（作为少数派）。英国的奴隶贸易在1807年终止，在英国和北美，一些先前的奴隶已经成为了基督徒，当他们被带回到祖先们在西非的家园时，便把自己的信仰传播开来。与此相似，当工作在好望角周围那一小片英国殖民地中的传教士们对探索北方领土产生兴趣时，像大卫·利文斯敦（David Livingstone，1813—1873）那样的开拓者们，为“贸易和基督教”开辟了道路。这两种努力比起由阿拉伯人控制的奴隶贸易显然是更好的事情。在19世纪60年代，其他欧洲的传教士们——以法国天主教为背景的“非洲传教会”[①]和“非洲圣母女传教会”最引人注目——在这片“黑色的大陆”上展开了广泛的工作。



纳尔逊·曼德拉与开普敦圣公会大主教德斯蒙德·图图（左），摄于1990年2月他获释出狱不久之后。他们两人都为结束南非的白人至上权进行了不屈不挠的斗争，并都提倡基督教的非暴力原则。

这些传教士们得到重视，首先是因为他们带来了改进农业的方法并开办起

① 非洲传教会（White Fathers），又称“白衣传教会”，1868年由阿尔及尔大主教、法国人拉维热里创立于北非，为专门对非洲传教的天主教国际传教会。该会初期主要活动在阿尔及利亚北部地区，1878年克服种种困难在中非大湖区建起第一批传教点，1895年进入西非。1869年拉维热里又成立非洲圣母女传教会，以协助该会的传教事业。——译注

学校和医院。他们也带来了《圣经》，由此耶稣被视作所有领袖中最好的一位。在《旧约》中，非洲人认识了一个和自己的社会截然不同的社会，这源于一种宗教——它更充满激情而不是理性，它肯定生命、健康和富饶，确信神圣、独一的神在自然中无处不在，它将人从对恶魔的恐惧中解放出来，并且教导他们要和睦相处。从19世纪90年代开始，非洲基督徒成为本民族有影响的传教使徒，他们总是采用便于理解的行为和语言传道，并在被称为“非洲改革”的运动中，常常产生出自己的宗派。最著名的有西非的威廉·哈里斯（William Harris，约1860—1926）、刚果的西门·金班古（Simon Kimbangu，1889—1951），还有那些在1885年到1887年间殉道的乌干达的年轻基督徒们。

非洲基督教的发展在20世纪60年代开始成为一个意义重大的现象，此时欧洲人的殖民统治正逐渐仅成为历史的记忆。如今，对教会提供现代教育和医药的需求变小了，但对部落传统所不能提供给人们的需求却愈发强烈，即一种能够和这个急剧现代化的非洲相适应的灵性。在南非，出现了像伟大的总统纳尔逊·曼德拉那样的基督徒，还有教会的领袖们，既有黑人也有白人。在20世纪90年代取消白人至上权的斗争中，他们都发挥了决定性的作用。在北部的许多新兴民族国家中，腐败无能的政府，使从独立运动中生发出的希望成为泡影，贫穷、疾病（包括艾滋病）问题随着人口的增加而增长，但非洲的基督教仍然唤起了人们高度的期待。基督本人无疑是这一宗教最富有号召力的特色，但它似乎也呈现出将现代精华与传教士们到来前这块大陆上的精粹相结合的特点。到20世纪末，非洲风格的礼拜、神学以及基督教的行为特点日渐成熟，而其他地方的基督徒也被非洲基督徒那苦痛与欣喜的结合而深深打动。

亚洲

与非洲形成对照，传统宗教在亚洲获得了高度的发展。当商人们（与基督徒们结伴）在16世纪从欧洲出发，依靠暴力满足他们对全世界财富的渴求时，任何承诺把亚洲人从地狱中拯救出来的传教都显得可鄙。1614年，日本的统治者下令驱逐与欧洲商人同来的传教士，日本的基督徒也遭到迫害（见第165页）。1721年，中国皇帝发布了一个类似的诏令（见第135—136页），它的效力一直保持到19世纪40年代；那时英国和法国在战争中打败大清帝国，传教士才得以再次进入这个国家。看起来，基督教似乎永远也不可能被视为一种真正的中国宗教。

19世纪60年代以后，作为现代化进程的一部分，日本不得不接受了传教士们（见第169页），但教会形成的一直是小型的少数派团体，基督教的影响只在一些不太规范、更为日本化的运动中可以看到。这些运动往往要的是讨论而不是洗礼。《圣经》得到更为广泛的阅读，圣诞节这样的习俗也在更大范围内被不属于任何特定教会的人们分享。

在中国，19世纪来自欧洲和美洲的传教士做出了巨大的努力，新教徒们创办学校和学院，而天主教徒们则创建基督教村社。但是，1898年至1900年的义和团运动使许多基督教徒惨遭屠杀，而当共产党人在1949年取得胜利之后，驱逐所有外国传教士的做法也得到了民众的拥护。意味深长的是，在共产主义的统治下，基督徒们在信仰和数量上都得到成长，同时又表明了自己的爱国主义立场。终于，从1979年开始，许多基督教团体同意到政府部门登记以获得做礼

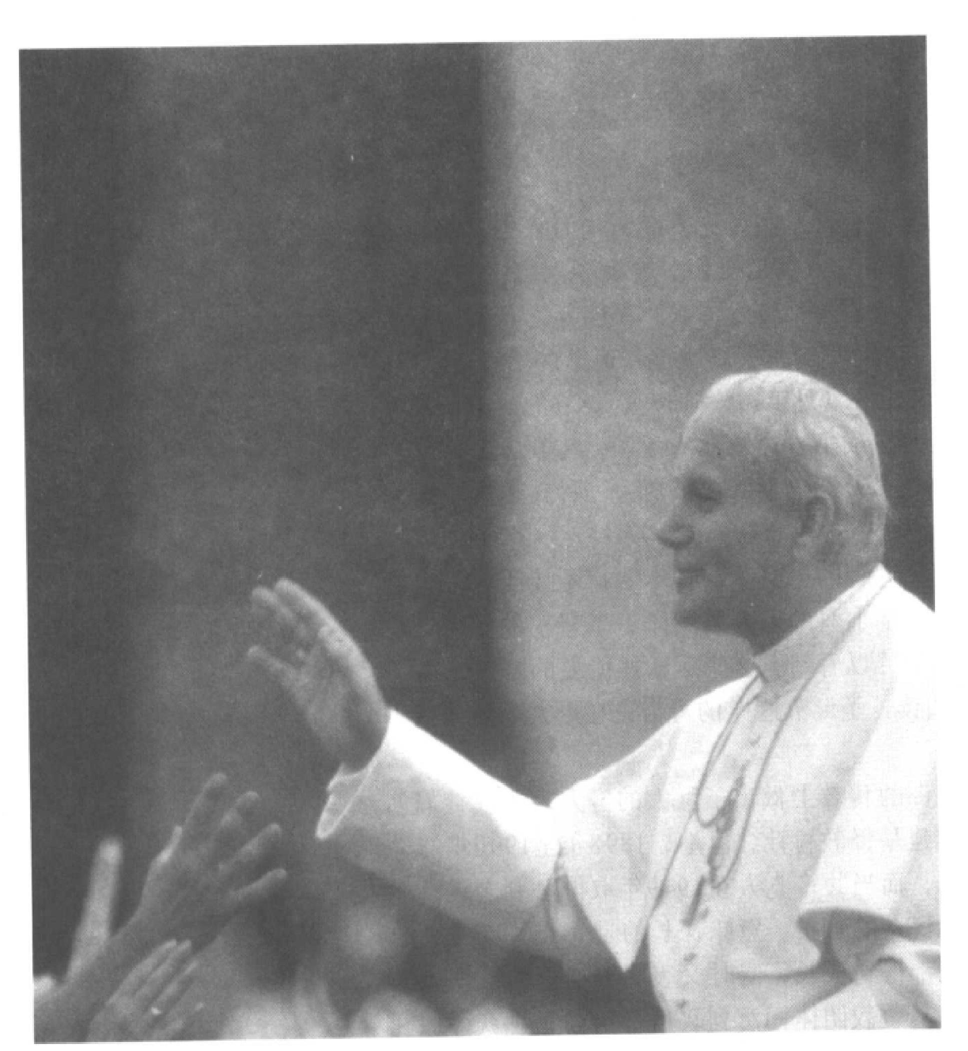
拜的许可，虽然很多人对此不以为然：这些人当中有天主教徒，他们拒绝放弃罗马教廷任命所有主教的权力；还有新教徒，他们坚定地主张在宗教事务中应该服从《圣经》，而不是共产党。

在亚洲，基督教占据了优势地位、建立起大型团体的国家只有菲律宾。这个基督教社团始于16世纪60年代，当时的西班牙殖民者带来了一个比他们在南美洲的同胞所能接受的更具包容性的教会。而且，从1909年到1940年，这个国家实际上是一个美国殖民地，它鼓励宗教的民众化而不是宗教的官方化。在韩国，基督徒们反抗日本人的占领（1910—1945年），并在后来的工业化时期成功地使福音得到了传播。

天主教的复兴

教皇约翰·保罗二世乘坐其特制的车辆、与梵蒂冈广场上的人们在一起。第一位波兰籍教皇约翰·保罗曾旅行布道，并尽其所能会见来自不同国家、不同背景的人们，在凸显罗马天主教的特色、推动其普及性方面取得了相当的成功。

认为法国大革命已经颠覆了天主教会，或至少使它摆脱了教皇控制的想法，已被证明是错误的。1801年，拿破仑统治法兰西，他与教廷达成的一项协定维持到1905年，随之兴起的是持续了不到十年的反教权主义情绪。然而，在19世纪改变了欧洲和美国的工业革命，却使植根于乡村的天主教会面临巨大的挑战。民主的兴起也同样伴随着对宗教自由的追求，包括不信教的自由。但是很多人并不喜欢所看到的这个丑陋的新世界——唯物主义的毫无神圣观念的世界，而是更欢迎教会的守旧倾向。庇护九世（Pius IX，1846—1878年在位教皇），是这场逆反运动精神饱满的代言人，而那些于1869至1870年聚集在第一次梵蒂冈公会议上的主教们则宣称：当教皇在宗座上发布训喻（带着一种信仰和道德事务上的特殊的庄严）时，是绝无谬误的，也是不可能有过错的。20世纪早期，庇护十世（Pius X，1903—1914年在位教皇）领导了一场反对现代主义的神圣运动，以此来表明传统教义对现代思想的校正。



天主教的复兴吸引了众多的皈依者。在欧洲，第一和第二次世界大战蹂躏了这片大陆，而教皇制的声望却增长了，这得益于它的官方中立姿态。战后，拥有牢固信条的天主教作为对抗共产主义的势力，显得必不可少。在基督教全球范围的传教活动中，天主教徒拥有许多优势，包括丰富多彩的礼拜仪式和由一大批独身的神父、修女们所做的工作。有些人热爱教会，是因为它保留

了他们的文化：许多在英国统治下的爱尔兰人、几乎所有处在德国或俄国占领下的波兰人就是这样。虽然教皇们已不再拥有自己（超出小小的梵蒂冈之外）的王国，但是天主教徒对他们所表现出的宗教忠诚，如今已是一个世界性的现象。

进一步改革的需要

然而出人意料的是，当复兴运动进入第二阶段时，在许多方面与第一阶段产生了矛盾。20世纪60年代，许多国家内部都是一个喧嚣狂热的时期，而在教会内部，第二次梵蒂冈公会议（1962—1965年）则赋予天主教以新的面貌。《圣经》现在又成为教会生活的中心，教会被呼吁和世界各地的穷人们站在一起，去赞同宗教的自由，去寻求基督教的统一，去大胆地与现代思想和非基督教信仰进行友好的对话。对平信徒强调的新重点的一部分，包括弥撒不再是以拉丁文来举行核心礼仪的一幕神秘剧，现在它采用的是会众的语言，他们应该自愿参加并能够充分地参与。

接下来的几年显示出：即使经过了这些激进的变革，仍然有很多问题留在天主教平信徒的头脑中。已婚夫妇应该被准许采用人为的避孕方法吗？神父应该被允许结婚吗？妇女能否准许担任圣职？离异再婚的人可否在弥撒上领圣饼？除了饼之外，酒也总能赐予平信徒们吗？在拉丁美洲、非洲和亚洲，是否应该以更为本土化的风格举行弥撒？主教是否总是应该由教皇任命和掌控——而主教们又任命和掌控教区神父？某些教义是否应重新阐释乃至修正？两位教皇——保罗六世（Paul Ⅵ，1963—1978在位教皇）和约翰·保罗二世（John Paul Ⅱ，从1978年开始任教皇）担负着使教会团结统一的使命，可是许多人会说：21世纪的到来，并没有提供一个最终的答案。

拉丁美洲占据了舞台的中心

从20世纪60年代开始，天主教最富于希望的发展似乎是在拉丁美洲。生活在那儿的天主教徒比其它任何地方的都多，教会也经历了更新。然而，贫困也随着人口的增长加剧了，在财富能够多少从特权阶级滴落到穷人手中之前，人们只会寻求暴戾而非博爱的解决办法。所谓保障“国家安全”的强权政权，掌握在军队和富人手中，而对于人民大众，这却是一个绝望的时代。甚至在这一大陆上最繁荣的国家——阿根廷，也有一些人对古巴的共产党政权表示钦佩。但是，在1968年前后，未来希望的信号出现了——它们更多地来自于教会，而非共产主义。特别是在巴西，被称作“基层团契”的天主教平信徒组织表达了对贫穷的愤怒，并通过直接求证《圣经》以寻求启示。“解放神学”为他们提供了支持，这种神学用穷人的眼光来解释《圣经》和全部历史。许多天主教的主教在为大众工作时，表现得更加务实。借着五旬节教派礼拜仪式的流行，先前人数很少的新教徒也开始迅速增多——对天主教会来说，这是一种需要进一步更新的暗示。但是直到2000年，不确定的因素仍然没有消除。数百万人依旧很贫穷。他们会继续向教会寻求援助吗？主教、神父和新教的牧师们会完全地转向他们吗？拥有现代知识的中产阶级将会找到一种满足他们精神或情感需求的宗教吗？无论对非常贫困还是非常现代化了的人们而言，拉丁美洲的未来对于

基督教的未来，都将是一个至关重要的部分。

现代基督教

当今时代，比以往任何时候都有更多从事实际业务的基督徒——如果我们把那些（有时候）尝试着祈祷，尽管不相信所有传统的教义都是正确的，但却按照基督教的道德标准生活的人也包括进去的话，那么在2000年这一年，就几乎有二十亿人。无论对新教徒还是天主教徒来说，19世纪都是一个教会生活和传教活动充满活力的时代，而全世界基督徒的人数在20世纪增长了三倍。然而，现代性也给教会带来了极大的挑战，人们对此存在很多争论，但它本身就是一个信号——宗教信仰仍葆有活力。

有一部分争论的议题涉及结束从过去传承下来的分裂局面。在正教会中提出的问题是：是否所有的传统都需要得到永久的保留。过去，迫害使得忠诚守信者变成了具有对抗性的保守派，但是在一种更为宽容的氛围里，正教会应该变得更现代。例如，在美国变得更为美国化这样的问题，就是可以讨论的。在新教各派中产生了一个更伟大的愿望——通过更加强调圣餐礼作为最重要的礼拜活动、放宽新教在其作为新运动时期严格坚持的对路德、加尔文或圣公会特殊地位的界定，来向天主教开放。对教会更新的盼望，包括克服长久以来的分裂状况以使教会一体化的期待，自1948年以来就一直得到世界基督教联合会的促进和鼓励。

20世纪目睹了一种与日俱增的渴望——信徒们对福音派和五旬节派的风格表现出了更大的热情：基于《圣经》的简朴教训，简便的礼拜与布道使用了现代的音乐和现代媒体。当罗马天主教内的更新潮流加人进来后，这些变化显得更为强烈和富有激情，它已开始显露出一种趋势：未来将只有两种类型的教会，一种是天主教，它的中心在罗马，但欢迎东正教和新教改革运动的深刻见解；另一种仍然接受《圣经》作为“上帝之道”的权威，但它的总体基调将更少保守的姿态。

一种更激进的展望

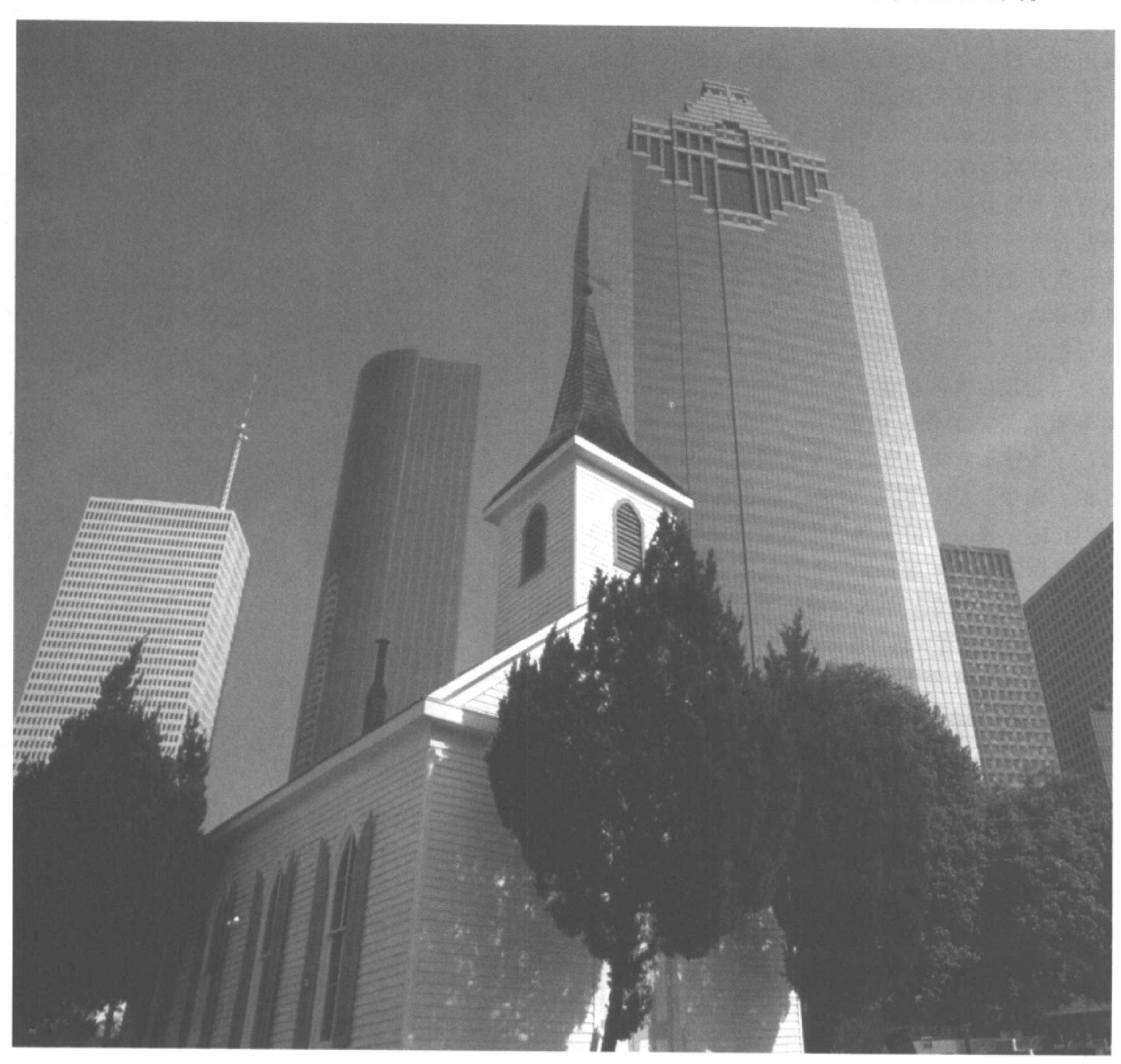
然而，基督教内部的争论也让一些人得出这样的结论：许多严重的问题很可能被忽视，而教会内部也需要更为激进的改革。可以明确的是，现代性的挑战，召唤着与过去所建立的许多东西极为不同的基督教信仰和生活方式的发展。还可以明确的是，这些变化将一如既往地恪守着耶稣所传的基本信息。

当一个社会顺利地实现了现代化，它的教会也应改变吗？很久以前，保罗顺应了这种需求，用希腊的方式，而不完全是犹太人的方式，表达出“耶稣是主”的信仰。或许，现在所需要的也是一种表达方式——信仰在本质上是相同的，但要采用一种现代的方式。承认基督徒现在往往以少数派的形式出现是必要的，像早期的基督徒也是如此，但完全没有必要附和这种观点：因为少数派也可能是正确的，遵从耶稣就成为了一个错误。（事实上，认真地对待少数派已被认可是必须的，这构成了后现代思想的一部分。）在这种新形式的基督教中，精神的发展将是主要的诉求，而对教会作为判断行为、信仰正确与否的机构的强调将逐渐淡化；道德问题的解决将由所担负的最真诚的爱的愿望来驱动，而

经过诚实思考得出的正确思想将推动信仰的发展。人们将更多地依赖被视为一个整体的《圣经》的教诲，而不是断章取义地坚持某一特殊章节的权威。妇女们将发挥更多的领导才能，教士的主导权将被渐渐削弱。科学知识将得到更多的尊重，所有人的人权也将获得更大的关注。世界文化丰富的多样性将受到更多的欢迎，上帝无处不在地在做工、创造和启示也将成为人们更广泛的共识；上帝宽广的恩典中有着更多的喜乐，这包括负责任的性行为在内。基督徒如今担负了更多的托付，要与非基督徒并肩作战，去抗击战争、贫困、污染、种族歧视、吸毒和家庭生活的崩溃这些众所周知的邪恶。

那些提倡改革以适应现代性的人，并没有把改革仅仅看作是屈从或妥协。这或许会削弱基督徒信仰中固有的优越感，但对于耶稣深切的、矢志不渝的忠诚仍然存在。人们仍然深信，他的无与伦比体现在作为上帝之爱的化身上，体现在他属灵的权柄上——他的受死只会使这一切增强——也体现在他对天父创造的世界将成为上帝之国的远景中。

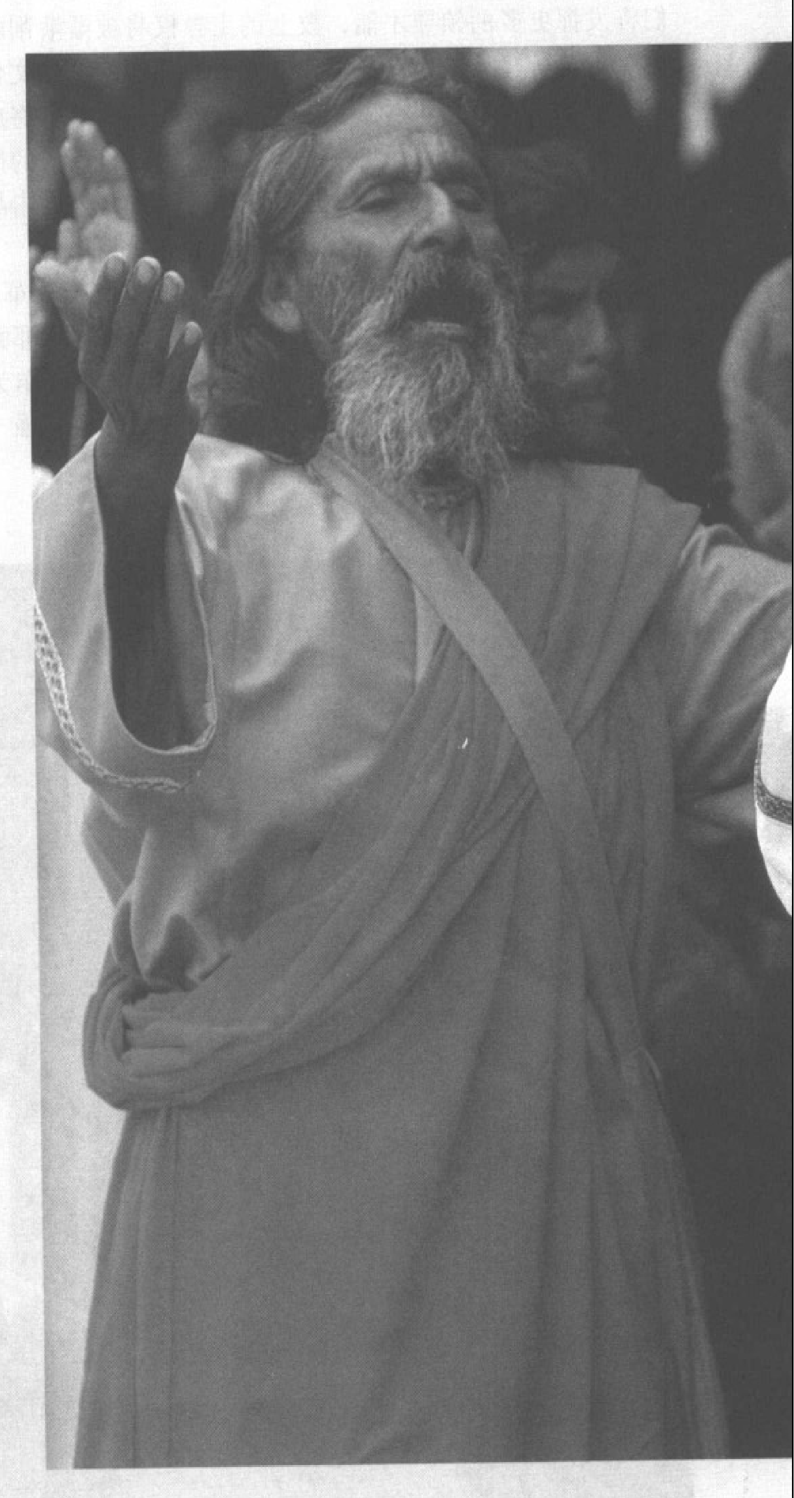
得克萨斯州休斯顿“山姆·休斯顿历史公园”中的圣约翰路德宗福音派教堂，栖身于一个完全现代化都市中林立的玻璃高楼之中。如果基督教能够适应、接受现代的事物和问题并就此申明自己的看法，它在21世纪就更有可能兴旺发达。



268

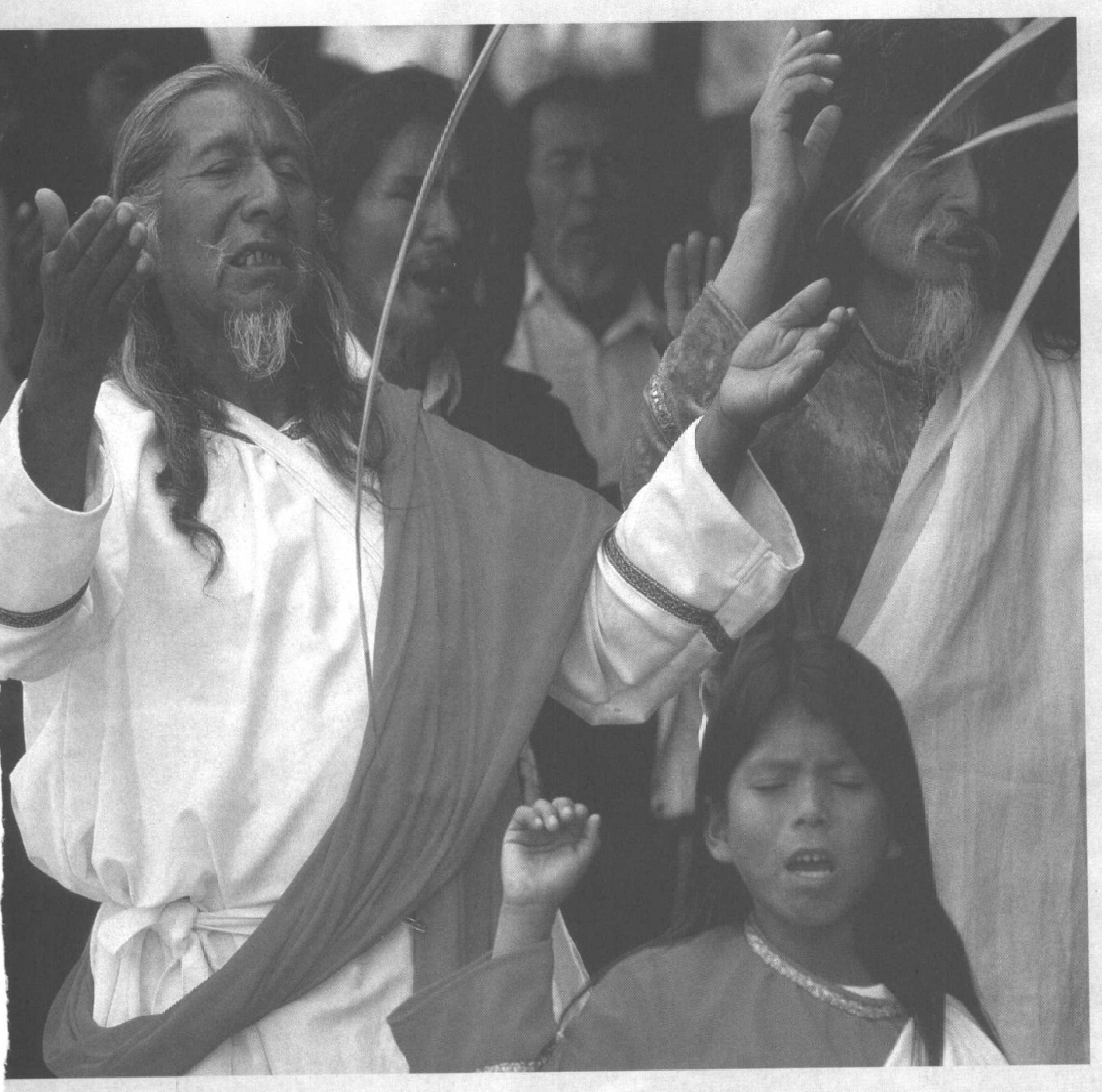
基督教和耶稣的普世性

综观历史，基督徒与非基督徒之间的遭遇在很多情况下，都被一种傲慢、侵略和剥削的结合搞坏了，责任几乎总是在基督徒这一方。即便当人类的天性，而非基督教信仰本身，已经明确地对这种行为发出谴责时，非基督徒们可能仍然被这一信仰的中心教条所困扰。他们会发出这样的疑问，"一个人，人类中的一员，怎么可以被称之为'神'和'惟一的救主'呢？"

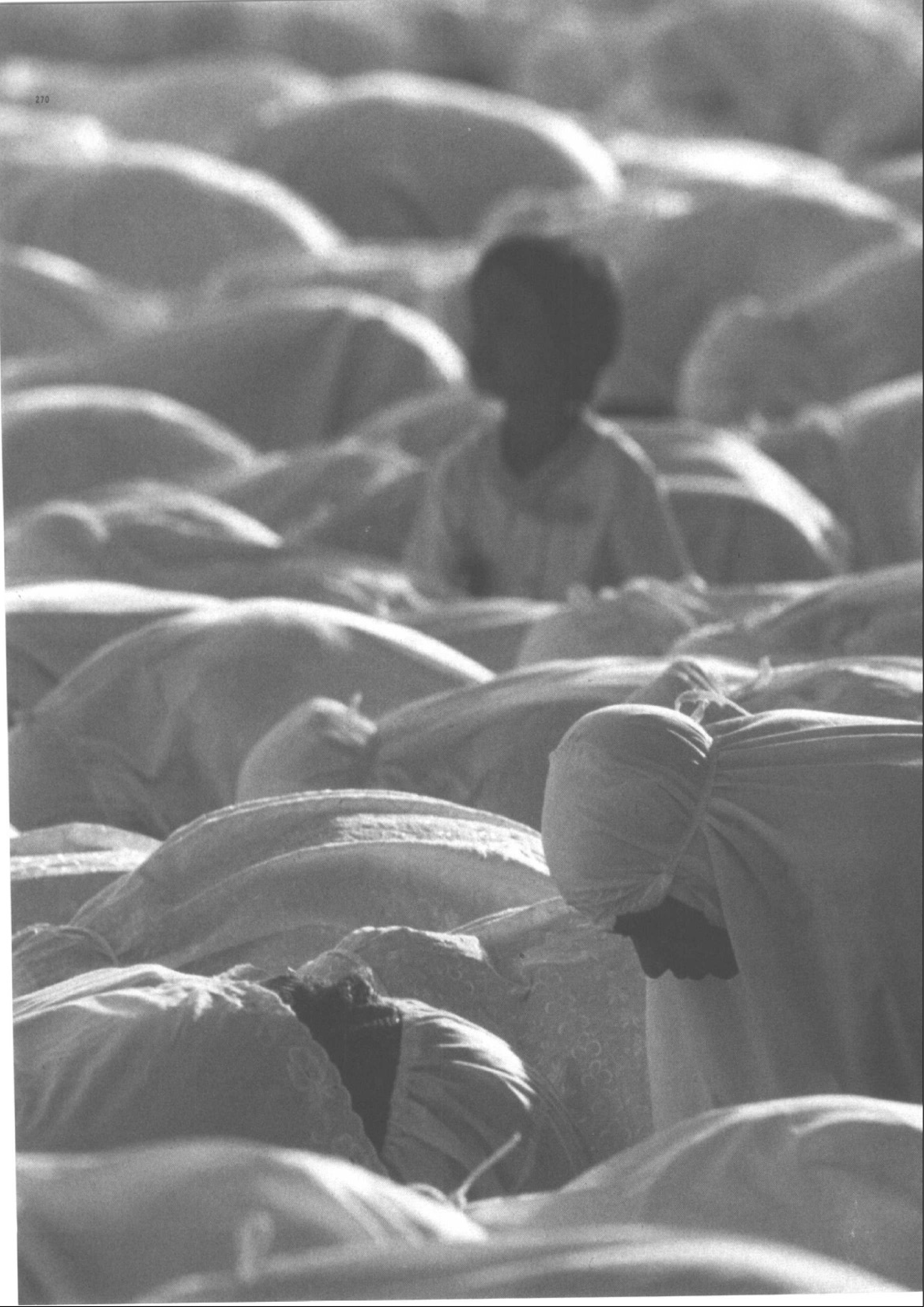


基督徒们相信耶稣是独一无二的，因为上帝通过他行事，上帝赐予世界的不仅仅是一部圣书，还有一个完整的生命——一个包括了自我牺牲的苦难经历的人的生命。这表达了独一的造物主对其他每一个人生命的慈爱的意图。这一意图是创造性的，而不是怀有敌意的；它带来一种喜乐和完满，无需否定别样的良善就能够经历到这一切；它还将人类从邪恶的势力和绝望中拯救出来。见证着上帝借耶稣基督所行之事的基督徒们，如同那些邀请每个人来分享神奇出现在面前的食物的乞丐们一样：他们想要和身边的人们一起分享自己的好运。任何一个愿意分享的人都可以来参加这场盛筵，在有生之年，乃至（如现在许多基督徒所相信的那样）在死后。对地狱和天堂的传统描绘，不会再被从字面上理解；"地狱"意味固守邪恶及自我排斥在与上帝同在的"永生"（"天堂"）之外。基督徒把耶稣称为"救世主"，因为他们在自己的生命中认识到了他的权柄；而上帝的意图，正如耶稣所宣告的那样，是拯救普天之下的每一个人。基督徒们负有使命，因为他们要让这福音传播开来。

然而，虽然这一宗教有其内在固有的品质及其拯救的讯息，但基督教只不过刚刚开始捍卫拉丁美洲穷人的权利，刚刚开始表达非洲的精神生活，并因印度人、中国人、日本人或朝鲜人的加入而在观念以及肤色上刚刚开始变得丰富多彩起来。只是在相对近期以来，生活在南半球的基督徒人数才在事实上超过了北半球的基督徒人数。但是，如今这一由耶稣——一个生活在亚洲的犹太人所开创的信仰，已不再是"白人的宗教"。例如，在南太平洋的那些小岛上，教会生活变得非常强健有力；人们满怀感激地爱着造物主，而不惧怕旧有的神祇们。这种情景与这些小岛的美丽风光相得益彰。未来的日子里，在这个宗教人口占到"三分之二的世界"上，从它所遇到的其他传统中基督徒将有很多东西要学习。当在人类这个种属的大多数中开辟道路的时候，他们也将有更多要言说和奉献的东西。

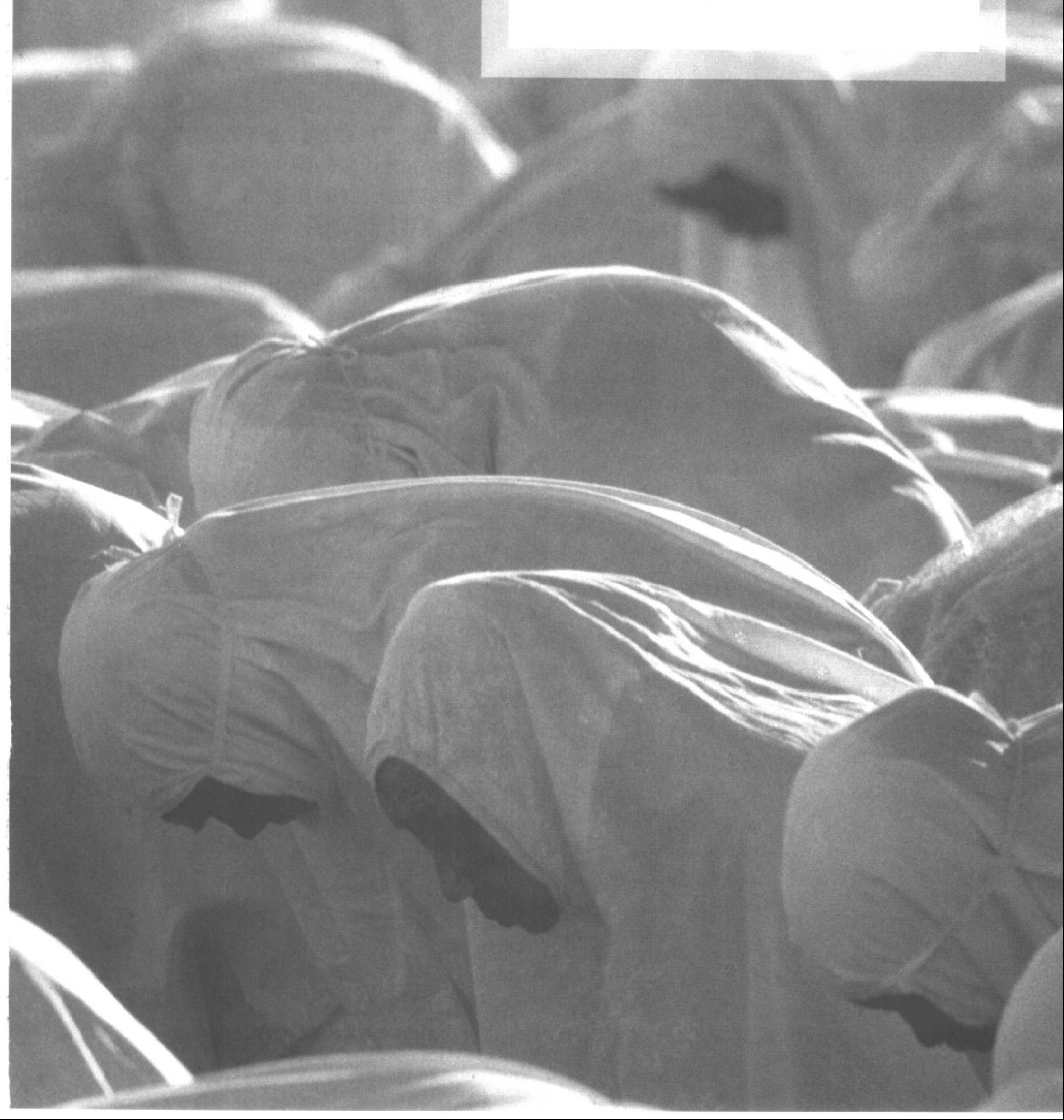


南美洲秘鲁的一个基督教团体。基督教在16世纪被西班牙征服者带到秘鲁。今天，福音派运动在秘鲁正迅速发展，参加的人数在总人口的10%－12%之间，到2005年这一数字预计会增长到16%。

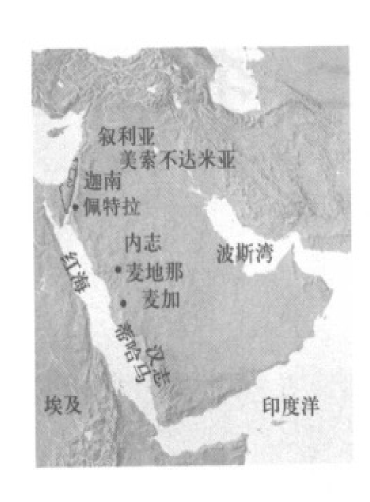


伊斯兰教

佩内洛普·约翰斯托恩



伊斯兰教



到公元6世纪初和7世纪时，大部分在当时已经文明化的世界，都处于两大帝国的统治之下：希腊人的基督教—拜占庭帝国位于西方（见239－240页），都城是君士坦丁堡；位居东方的是波斯的萨珊帝国，其大部分民众信奉琐罗亚斯德教（见第196－197页）。与此同时，两个帝国的思想知识、社会及经济影响不断向外扩展，传到了处于两国统治区域之间的领土，其中就包括伊斯兰教的诞生地——阿拉伯半岛。

阿拉伯半岛呈矩形，方圆约325万平方公里（125万平方英里）。半岛的边界西达红海，南至印度洋，东北方就是波斯湾。大部分集中在北方的土地，通向由埃及、巴勒斯坦、叙利亚和美索不达米亚平原形成的"肥沃的新月"。蒂哈马的西部海岸线一直延伸至山峦起伏的高山地区汉志（Ḥijaz，屏障），另一方就是位于内陆的内志高原（Nejd）。内陆地区是大面积的沙质沙漠，偶尔才会出现绿洲。由于南部和西南部地区降水较为丰沛，因此出现了农业生产和定居人口，这里就是古代的萨巴（Saba）和希木叶尔（Ḥimyar）等王国的领地。再往北去，就是古希腊、古罗马时代的那巴特亚王国（Nabateans）所控制的、以都城佩特拉（Petra）为始的北方大片地区。

时至公元6世纪，北方的大部分地区居住着游牧部落（贝都因人），每个部落都由一位推选出的酋长（Shaykh）和一个长者议事团领导，他们驱赶着自己的骆驼和羊群从一个地区移动到另一个地区寻找水源和草地。当时有两个大型部族对两大政治和军事力量起着"缓冲国"的作用：西部的哈珊（Qhassan）向拜占庭帝国称臣，东部的希拉（Ḥira）则依附于萨珊帝国。

5世纪左右，南方地区的繁荣开始衰退的标志——或如阿拉伯人所说，导致衰退的原因——就是用以灌溉土地、维系农业生产发展的马里卜大坝（Ma'rib）的断裂。但是到6世纪末和7世纪之时，阿拉伯半岛就已存在重要的贸易路线，其中一条从今天的也门地区出发，沿汉志地区前行，穿过麦加城一直向北延伸。

传统上，穆斯林把伊斯兰教产生之前的那段时期称为"蒙昧时代"——与其说缺乏知识，不如说那是一个行为粗暴野蛮、盛行偶像崇拜的年代，一个在定居部族中充斥着自私自利的商业贪欲及鄙视较为贫困部族气息的年代，一个充斥着无休止的部落仇杀、谋害与掠夺的时代。不过穆斯林也承认游牧民族中的美好品质：勇敢、慷慨，有时堪称极端的好客，以及对氏族和部落的极度忠诚。生活在沙漠地区的阿拉伯人逐渐形成了对自然的独特领悟，这种感知不仅仅是满足生存目标的需要，同时还是一种美学鉴赏。这一切都在韵律精细、节奏一致、语言优美、程式化的诗歌中得到了生动的表达。对游牧民族来说，一种道德或宗教情感支撑着荣誉、忠诚及个人的言行，他们也承认终极的"命运"（dahr）。

伊斯兰教之前的信仰

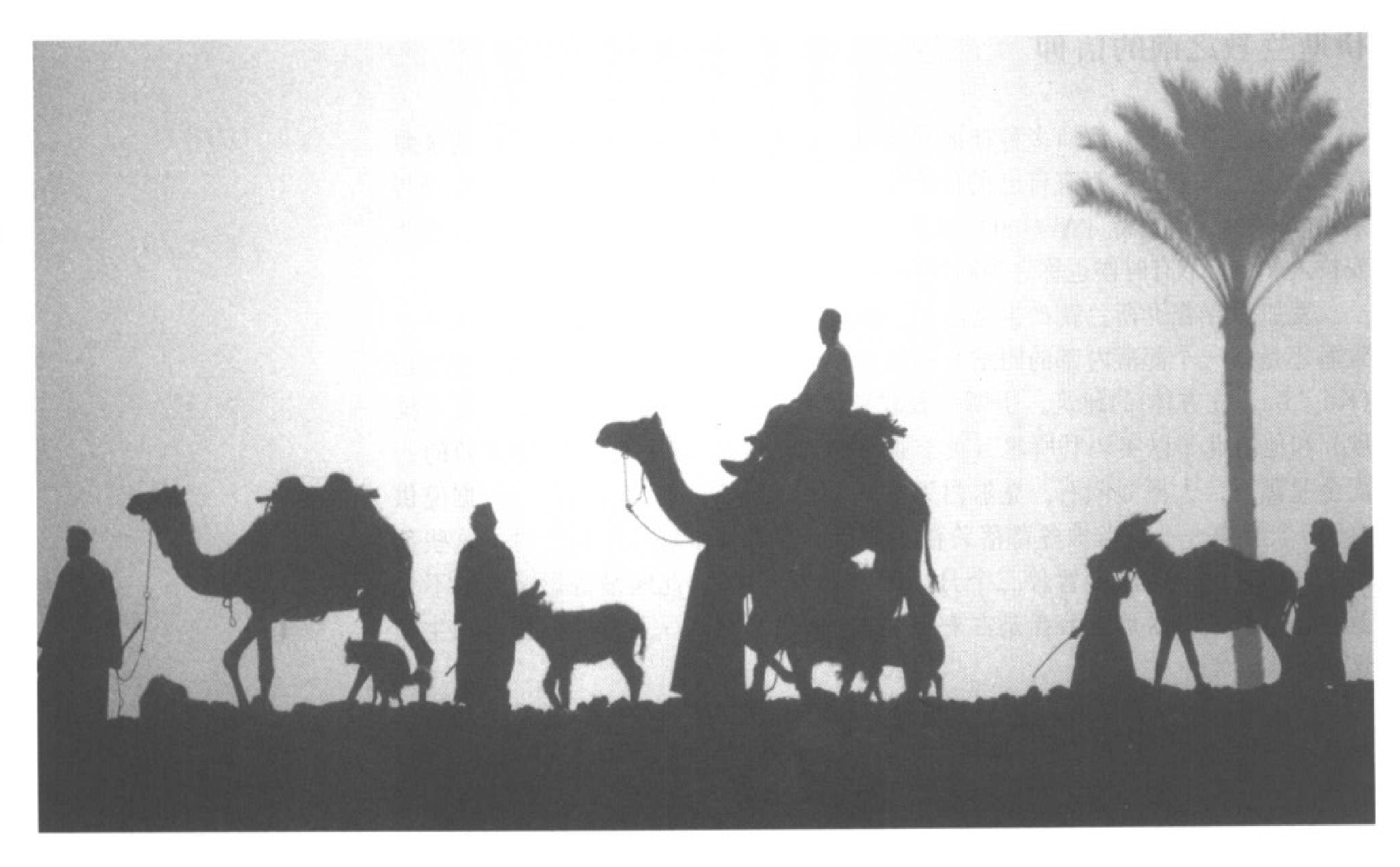
游牧的阿拉伯人信仰多种神祇和精灵，这些神灵一般与岩石、石块或泉源有关，而且每个部落都有自己的保护神。居于所有的神灵之上的是三大女神玛纳特（Manat）、拉特（Al-Lat）和乌札（Uzza）；还有人承认最高的神，称为安拉（Allah），有时候也称之为阿拉汗（al-Raḥan）。

麦加保存着伊斯兰教产生之前的宗教信仰（有助于维系部落联盟的团结一致而不是某一个部落内部的团结）的最重要的历史遗迹：一座被称为，克尔白(Ka ʻba，立方体)的建筑。伊斯兰教教义认为，克尔白是由亚伯拉罕（易卜拉欣）和他的儿子以实玛利所建（关于亚伯拉罕，请见187页）。在这座建筑的一面全是黑石，大概是陨石。克尔白为城市带来了财富，而且克尔白——据说供有360个偶像——是当地各部落关注的焦点。在朝圣和贸易开始之时，这些部落之间的冲突争战就要暂停三个月，即休战“圣月”。此地最富影响力的不是酋长而是商人，尽管统治者是古来什（Quraysh）部落——穆罕默德就出生在这个部落。

除了异教崇拜之外，阿拉伯地区还存在犹太教和基督教信仰（二者都是一神论）。以雅斯里布（Yathrib）及其周围地区为基地存在两个犹太部落，同时阿拉伯半岛各处都有犹太人的聚居地。基督徒们曾在纳季兰（Najran）设立了一个主教辖区，以此推测该地可能曾有过相当大的基督教社团。尽管阿拉伯的基督教大部分采用的是东方形式，但是当时发生的论争对此地的基督教信仰产生了影响。希腊语和闪米特语之间的差异可能产生了一些问题，但是不同的观点，特别是对基督个人的不同看法，在当时似乎已经普遍蔓延了。因此宗派争论蒙蔽了基本的基督教思想，为此《古兰经》对基督徒提出了批评，其中必然反映了穆罕默德自己的体验。《古兰经》还指责基督徒崇拜耶稣，而不是敬拜独一的上帝，还“篡改了他们的经典”。生活在这个地区的很多基督徒，可能对拜占庭宗教领袖的疏远已经有所感受，因此易于接受更简明的宗教信条。



塞浦路斯的赛里米耶(Selimiye)清真寺的礼拜者。这座清真寺为1571年奥斯曼土耳其人征服塞浦路斯时所建，在原圣索菲亚大教堂的基础上增修了两个伊斯兰样式的尖塔。



沿尼罗河而行的一个骆驼商队。在被安拉召唤而成为一名先知之前，穆罕默德可能是个商人，曾随商队从阿拉伯到叙利亚穿行往来。

穆罕默德

在570年或570年左右，穆罕默德出生于麦加城古来什部落的哈申家族(Banū Hāshim)。自幼父母双亡的穆罕默德，是由一个生活在沙漠四周较富足地区的游牧家庭抚养成人的。成年之后，年轻的穆罕默德为叔父艾卜·塔里卜(Abū Ṭalib）做事，据说曾协同贸易商队到达叙利亚境内。他以异乎寻常的忠诚和正直出了名，后来被一位富孀赫蒂彻（Khalīja）雇佣，穆罕默德的品质和个性给她留下深刻印象，以至赫蒂彻不顾比穆罕默德年长15岁的事实而下嫁于他。直到619年赫蒂彻去世之前，穆罕默德再未另娶妾室。

由于过上了一种更稳定的生活，穆罕默德开始经常到麦加附近的一个山洞中反省和沉思。在610年左右，他受到某种精灵的令人震惊的探访，精灵命令他“诵读！以真主之名！”(iqra，意思是“诵读”，这是《古兰经》中所记录的第一句话，目前成为开头至经96的开首语)。起初穆罕默德不知所措且十分勉强，但是最终他确定自己是受真主派遣，要前去警告麦加人民审判之日将要到来。他早期在麦加街道和市场中所宣讲的一切教义的核心都是关于真主独一，反对偶像崇拜，鼓励公正的义务和赈济贫困者。

因此毫不奇怪，麦加上层贵族并不欢迎这种学说。他们把穆罕默德视为对其财产和地位的一种威胁，而力图通过嘲笑、说服以至肉体迫害的手段逼迫他放弃传教活动。除了他的妻子赫蒂彻和堂弟阿里·伊本·塔西卜之外，他的第一批信徒大部分是社会上没什么影响的人。人们被他布道时的虔诚与真挚所征服，因而信徒的人数日益增多。这种情况与穆罕默德接受天使哲布勒伊来（Gabriel)代替真主所启示的关于上帝独一的原始资料的内容是一致的。这些教义认真地记忆并不断重复，构成了《古兰经》的核心内容，被认为是“真主的话”。

一个关键的因素是“顺从”(阿拉伯词根s-l-m)惟一的真主创造者安拉(Allah)，从这个词根又产生了“伊斯兰”(islam)——起初并不是一种独立宗教的专称——和“穆斯林”(muslim)之名，意思是顺从真主的人。穆罕默德传教的内容大大扩充，包括更早期的“先知们”的故事——其中包括亚当、摩西和挪亚(Noah)——并且还提及了先人及他们所受的惩罚。此时还出现了宗教制度的框架，例如礼拜、斋戒、天课、朝觐等规定。这些规章与念清真言(shahada，表白信仰)共同构成了伊斯兰教的“支柱”。

尽管穆罕默德自视是与犹太教和基督教的教义中所提到的先知们一脉相承的，但是他始终无法与这两种宗教的信徒建立亲善和谐的关系。目前阿卜·巴克尔(Abu Bakr)，乌玛('Umar)和奥斯曼('Uthman)等有地位的人都成了他的信徒，但是来自古来什部落的反对日益强烈，迫使穆罕默德与寻找可靠的仲裁者调解内部纷争的雅斯里布(Yathrib)[①]人协商。最终在622年，穆罕默德及其信徒出发前往雅斯里布，为免受怀疑，特意以小组人马出行。希吉来(Hijra)，即“迁徙”是伊斯兰历记录的第一个日期，伊斯兰教历就是以公元622年为元年的(用于指明伊斯兰教历日期的“AH”这个标志就是从“Anno Hegirae”[迁徙之后]得来的)。

在雅斯里布，即以后著名的“先知之城”麦地那，作为一位受尊敬的仲裁者和领袖，穆罕默德得到了大多数麦地那人的拥护。这些人就是著名的“辅士”(Anṣar)。而那些陪伴他从麦加来到麦地那的信徒就成为著名的“迁士”。迁士们在麦地那无以谋生，这是导致他们袭击当时其宗教与政治对手麦加人的商队的动因之一。教历2年(AH 2)即公元626年发生的白德尔(Badr)之战中，他们得到了数量巨大的战利品。《古兰经》认为，这反映了真主的恩宠。一年以后的吴侯德(Uḥud)战役失利，因而又被视为穆斯林失去真主信任的表现。

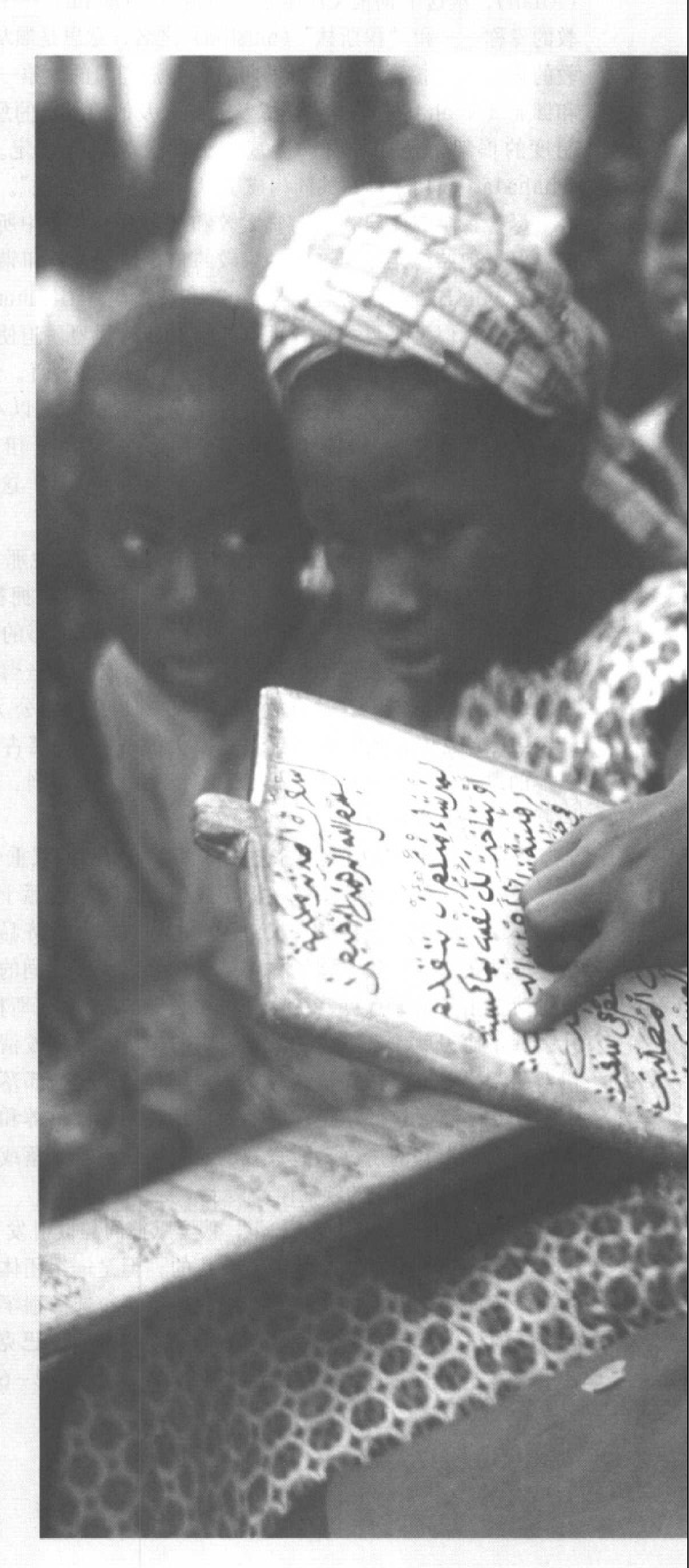
穆斯林公社一直就具有宗教团体和政治团体的双重性质。《古兰经》的表达方式及语气上的变化表明，在穆罕默德生命中的最后十年，其境况已经与以前截然不同。经文中包括继承权、斋戒、施救济及救济品的分配、婚姻、女性地位等立法条文，反映了穆斯林与基督徒和犹太人之间的宗教争端，同时也为军事行动提出了指导意见。在教历8年/公元630年，穆斯林的势力已经十分强大，几乎兵不血刃就攻占了麦加。克尔白的一切偶像均被清除一空，朝觐圣地迅速伊斯兰教化——其样式留存至今——所有的阿拉伯部落在效忠穆罕默德的誓言下团结在一起。这件事足以证明穆罕默德的品德修养和政治手段之高超，这使得他可以将先知的角色、新宗教创始人的角色与部落或超出部落范围的首领的角色与统一的新社团的领袖角色集于一身。

然而，教历10年/公元632年，穆罕默德的辞世引发了公社内部的一次危机。虽然作为先知，穆罕默德是无可替代的。但是一个团体必然需要一位强有力的领袖，因此穆罕默德的亲密同伴组成顾问团，选举穆罕默德的岳父和早期拥护者之一的阿卜·巴克尔(Abu Bakr)继任哈里发。巴克尔成为四位正统哈里发之中的第一位，在位期间为教历11年-40年/公元632-661年。

① 今麦地那。——译注

《古兰经》

《古兰经》对伊斯兰教文明以及穆斯林社团及个人生活一直具有惟一的最重要的影响。由于被奉为神谕，它成为阿拉伯口语和书面语的标准和模范样本。它是神学、法律、社团事务、商业和个人行为以至日常生活的源泉。《古兰经》中的话，无论是对听者还是读者，都有无法估量的影响。阿拉伯语的韵律和雄辩性，使它拥有“无可比拟”的地位。《古兰经》本身就是明证：不信教者受到“你们试拟作一章”的挑战（10：38）。



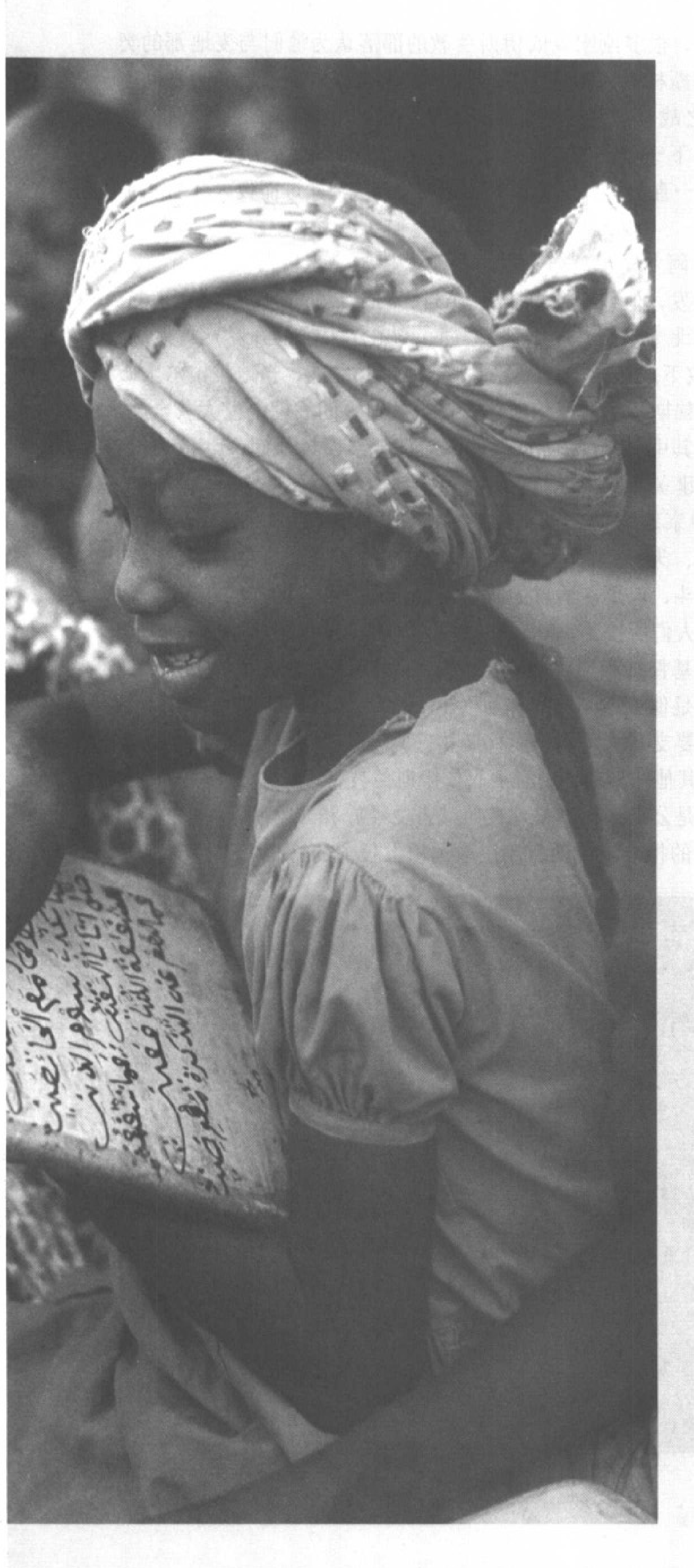
《古兰经》出自穆罕默德的传教，“Qur'ān”这个词本身就是“宣读、诵读”之意。它被形容为“向导”，因为人类需要沿“正道”而行。《古兰经》中不断重复类似的主题：召唤崇拜，对公正的需要，异教的无价值，末日审判及作恶者将受到惩罚的必然性，正义者将获酬报进入天堂等。而诸如吴侯德战役的失败、继承遗产或离婚等事，则要求人们反省并恢复热诚之心，或给予引导和详细指示。

据我们所知，《古兰经》的大部分内容由奥斯曼在教历30/公元650年左右编纂而成（见283页）。《古兰经》共有114章，由篇幅长短不一的韵文构成。根据它们在麦加受启（至少大部分都是）和迁徙之后的麦地那降示地点的不同，各章被划分为麦加章或麦地那章。各章节大致上是以篇幅的长短编排的，早期降示的那些短篇被置于经书的末尾。开篇的祷词属于例外，这篇祷词被念诵的频率很高，据说是浓缩了《古兰经》精髓的精华所在。

《古兰经》对阿拉伯语的发展具有关键作用。经文被首次确定之时，记录下来的只有内容的大致轮廓，其标点符号体系逐渐得到修正，以区别于个人所用的字母和元音，同时风格各异的书法也在不同

地区和不同时期发展起来。重要的经文誊写本用金叶和彩色装饰。目前《古兰经》的书写形式固定不变，而且已成为文学方面阿拉伯语使用正确与否的评判标准。早期的评论和注释均十分重视语法形式和含义的准确性，因为《古兰经》的表达方式是法律和宗教神学著作产生的重要基础，而那些“晦涩的”韵文就需要解释说明。

《古兰经》永恒自在的地位意味着，真正的经文可以带来“祝福”；用心地学习它——成为一个哈



斐孜（hāfiẓ），即《古兰经》的“保存者”——是一种虔诚的职责，会得到全社团人们的尊重。背诵《古兰经》本身就是一门艺术，专业背诵者可以为哀悼或庆祝的活动提供协助。

尽管穆斯林已经意识到，《古兰经》还需要除了阿拉伯语以外的其他语言版本，但是他们仅把这种译作视为对圣书意义的阐释而非翻译。《古兰经》是穆斯林生活的基础，但是其含义是在穆罕默德及圣门弟子的行为、言语和默示中逐渐鲜明起来的，他们成了人们应该以何种方式理解和实践《古兰经》的活的注释。与他们相关的经训集《哈底斯》（hadīth）由六种权威的圣训集构成。《古兰经》和《哈底斯》逐渐系统化，构成了行为规范即沙里亚（Sharī'a，道路；见《古兰经》45.18）。这些规范并非适用于一切方面，因此穆斯林根据各自所遵循的圣训而行，生活方式稍有差异。这四种行为规范就是：马立克派（Malikite，在马格里布和西非盛行）；哈乃斐派（Hanafite，在整个穆斯林世界都可以发现）；沙斐仪派（Shafi'ite，在亚洲地区较有影响）；罕百里派（Hanbalite，在沙特阿拉伯具有影响）。

尼日利亚的穆斯林少年在阅读《古兰经》。《古兰经》之名就是念诵之意；先知穆罕默德不能读写，因此他诵读自己所见的幻象和所听到的安拉之言，让别人记录。在伊斯兰教国家中，《古兰经》既是宗教活动之源，同时也是本国法律的依据。

正统哈里发

穆罕默德逝世以后，很多刚刚皈依伊斯兰教的部落认为他们与麦地那的契约就此结束了。但是穆斯林们可不这么想，阿卜·巴克尔被迫采用武力发动了里达（ridda，叛教）之战以恢复这些部落的誓言，并再次统一了阿拉伯世界。那么传播新宗教就成了下一个任务，大规模的征服活动开始了，伊斯兰教从此就在阿拉伯全境蔓延，一直传至大马士革和库法（kufa），并进而侵入了拜占庭和波斯境内。

教历12年/634年，阿卜·巴克尔去世，乌玛·伊本·卡塔布（Umar ibn al-Khaṭṭāb）当选哈里发，他继续挥师征战。634－635年大马士革被攻克，638年耶路撒冷陷落；穿过北非地区，福斯塔特（Fusṭāṭ，古时的开罗）被占领，642年亚历山大里亚被攻下。穆斯林军队沿着北非海岸线推进，当地柏柏尔人皈依了伊斯兰教并参加了穆斯林军队。穆斯林在攻打波斯人的战役中也大获全胜，攻占了其主要的城市，其中包括637年攻占的波斯都城泰西封（Ctesiphon）；他们还在巴士拉和库法建立了自己的军事城镇。

伊斯兰教作为一种宗教信仰，以其简明的教条和详细的信徒义务：祈祷（Ṣalāt，撒拉特）、斋戒、天课（施舍）、朝觐（哈吉）以及圣战（吉哈德，起初指的是在真主之路上奋斗，但是在适当的时候也指与不信真主的人的斗争），似乎很容易被征服地区的人们所接受。“书中的民族”（Ahl al-Kitāb）[①]——即那些拥有经书的犹太人、基督徒和琐罗亚斯德教徒——获许信奉各自的宗教并拥有各自的精神领袖，但是他们被划分为梯目（dhimmīs，受保护的人），实际上属于第二等级。他们需要支付人头税，而穆斯林仅需交纳天课（施舍），在适当的地方缴纳土地税。而其他的异教徒则必须皈依伊斯兰教。

乌玛的统治严苛但是公正；他严格地按照《古兰经》和《哈底斯》（先知及圣门弟子言行的记录）的指导来行动。他在边远领土任命的管理者直接对他负



位于大马士革的倭马亚清真寺的广场，它就是著名的清真大寺（Great Mosque）。倭马亚人建立了第一种世袭的哈里发制度，661年定都大马士革。倭马亚人是逊尼派穆斯林，在其统治之下伊斯兰教大规模扩展，向西进入西班牙和法国，向东远达印度和中国。

① 也指“有经的民族”。——译注

责，但是也允许他们根据伊斯兰教法行使自主权。

政局动荡

教历23年/公元644年乌玛去世，一个心存偏见的舒拉顾问团(shura，协商）选举奥斯曼继任哈里发之位。奥斯曼虽虔诚尽责但个性优柔寡断，还将亲戚任命到各关键职位，其中包括任命穆阿维叶（Muʿawiya）担任叙利亚总督。奥斯曼的虔诚并没有阻止不时发生的叛乱，这些叛乱集中在教历35年/公元656年。据传统所讲，当一帮叛逆之徒侵袭奥斯曼的住宅并行刺他之时，他正在诵读《古兰经》。当时流言四起，暗示说当选下任哈里发的阿里是刺杀奥斯曼的指使者，他虽对此加以否定，但并未严惩刺杀前任哈里发的人。阿里的同伴与朋友们认为，他应该继承第一任哈里发之职；他是穆罕默德的堂弟和最早的皈依者，另外他还娶了先知的女儿法蒂玛(Faṭima）为妻。也许他不能算是一位勇敢的斗士或忠诚的跟随者，但他却是一个目前已十分庞大的团体的理想领袖。

由于伊斯兰帝国的迅速扩张，新穆斯林和“顺民”(dhimmis，受保护的人）的不断汇入以及省级总督独立性的不断增长，导致帝国政治局势相当不稳定。穆阿维叶在657年的战役中向阿里挑战，成功地说服他放弃哈里发之位并服从调解，随后他又自立为哈里发。由于阿里接受了仲裁调解，一批原本拥护他的人指责他不忠，因此必须把这些哈瓦利吉（Khāwarij，分离者，单数为Khāriji）彻底击溃，才能将阿里从主要威胁——穆阿维叶的困扰中摆脱出来。穆阿维叶在659年的仲裁公断中进一步削弱了阿里的地位。他实际上已成为叙利亚的合法统治者，然后又夺取了埃及的统治权。在教历40年/公元661年，阿里被谋杀，穆阿维叶被公认为哈里发，因此得以建立延续了长达一个世纪的王朝倭马亚（Umayyad）哈里发政权。

《古兰经》的编成

奥斯曼最伟大的功绩就是使《古兰经》以最后的形式确定并记录下来。至此先知所受的启示已经根据记忆和仅有的部分经典章节而被记录下来了。由于早期信徒和教义的“保存者”纷纷去世或被杀害，它成为提供一种永久性记录的关键。奥斯曼委托先知的秘书栽德·伊本·塔里特和其他人共同承担此项任务。穆罕默德本人并未写作任何部分，伊斯兰教教义中称其为“不识字”，以强调当启示到达他之时，他并无接受任何书本知识。尽管他既精明又善于思考，但是却不是一个“有学问的”人，也不像同时代的很多人那样为他人留下书面著作。完成《古兰经》定本以后，最初的很多抄本和不同版本都被销毁了，七份“标准”的《古兰经》版本被分派到伊斯兰教的各主要城市。这些版本当中，就包括了如今所用的相同内容。

倭马亚和阿巴斯（ʿAbbasid）王朝

倭马亚王朝以大马士革为基地，其统治从教历41/公元661年维持到教历132/公元750年。后来的作品提及倭马亚人时，仅把他们视为阿拉伯“国王”而非真正的伊斯兰教领袖，不过这也可能是阿巴斯人的宣传所产生的后果（见281-282页)。倭马亚人以其多倚重阿拉伯军队并强调自己的阿拉伯血统而闻名，他们进一步向东、西方向继续征服、扩展。在公开场合他们遵守教法，但是作为统治者，他们却过着穷奢极欲的生活，既行猎也饮酒（均为穆斯林法律所禁止的事情)。大马士革的倭马亚清真寺和他们的沙漠城堡的遗迹，被视为公开与私人生活存在天壤之别的见证。不过，这一点实际上并非是倭马亚人独有的特征。

教历59/公元680年穆阿维叶去世，他的儿子叶齐德（Yazid）继任哈里发。就在同一年，伊拉克爆发以阿里之子侯赛因（Ḥusayn）为核心的动荡，但是从军事角度来说，这次叛乱是失败的。不过从另一种层次来讲，侯赛因死于伊拉克的卡尔巴拉（Karbala）标志着阿里党派（什叶派）的肇始，他们把战死的勇士视为殉教者，认为真正的伊斯兰教领袖应由阿里家族继承（见283-285页)。

行政改革与压力

虽然叶齐德的两个儿子在683-684年间爆发了内战，但统治权依旧继续如此延续。教历65/685年，阿卜杜·马利克（Abd al-Malik）成为哈里发，开始设立真正的管理机构和体制。行政体系沿用了已被征服的拜占庭和波斯帝国原有的体制，而且继续采用希腊语和波斯语作为当地的官方语言。在阿卜杜·马利克的统治之下，一切都实行中央集权，阿拉伯语被定为书写通信与档案的官方语言。还确立了阿拉伯货币制度，发行金币第纳尔和银币第尔汗。为了表示哈里发对真主的虔诚，他还从国库中拨出了一些钱财，在耶路撒冷修建了岩石圆顶清真寺的原始建筑；另有一些作品中提到，他还在麦加修建了克尔白的附属建筑。

在阿卜杜·马利克的儿子瓦立德（Walīd，86-96/705-715年在位）统治时期，征服与扩张行动更甚，以至伊斯兰教势力向东扩展到布哈拉和撒马尔罕并进人印度境内。向西方开展的征服活动，则由于在西班牙南部登陆而占领了半岛的很多领土。教历114/公元732年，穆斯林军队在普瓦提埃（Poitiers）附近被查理曼的祖父、法兰克的统治者查尔斯·马特尔（Charles Martel，715-741年在位)打败，伊斯兰帝国的北端就此到头了。不过拜占庭帝国的势力仍然十分强大，苏来曼（Suleymān）统治时期（96-99/715-717年）曾派遣一支海军远征君士坦丁堡未果。穆斯林军队的失败对哈里发的威信产生了严重的不良影响。

乌玛（99-101/717-720年在位）继承了苏来曼之位，他被一些人称为倭马亚王朝“惟一真正的哈里发”，但是他的虔诚和对阿拉伯人的偏爱，却致使他禁止顺民担任管理者的职位（尽管他任命非阿拉伯人担任阿姆萨尔[Amṣār]，军队所驻扎的城镇的长官），同时为那些驻扎在叙利亚之外的阿拉伯战士增加薪酬。所有此类的政策减少了国库收人。除了划分“顺民”之外，非阿拉伯部族的后裔或与不属于阿拉伯联盟的穆斯林，都被称为马瓦里（mawālī，单数mawlā）。同时马瓦里社团在经济利益和社会地位中也处于劣势，他们对此往往心怀不满，构成威胁社会稳定的潜在因素。

大约就在这一时期，历史资料中提到了第一批苏非主义者（Sufis，见286-288页）。苦行主义是，至少部分地是对早期传统的一种延续——例如4世纪时期出现的沙漠基督徒——同时也是虔诚的穆斯林反对那些自称穆斯林、心怀俗世与财富之人的某种反应。《哈底斯》讲述了先知的贫困而简单的生活模式，《古兰经》对此也多次发出过明确的警告。

相对其行政和政治中心来说，帝国的疆域已扩展得过于辽阔和分散，而一代代哈里发个性柔弱，根本无法控制那些在外的总督；国家财政出现虚空；比顺民人数还多的非阿拉伯的马瓦里（mawali）对其第二等级的地位日益不满；而拥护阿里的人则希望在哈里发政权中确立阿里家族的地位。

先知叔父的后代，穆罕默德·伊本·阿里·伊本·阿巴斯（Muḥammad ibn ʿAli ibn al-ʿAbbās）就利用了后两种因素，以极端主义的什叶派的支持和对先知一脉的忠诚为依托发动了叛乱。他死后，他的儿子易卜拉欣继续领导叛乱组织，747年他派伊拉克人阿布·穆斯林（Abu Musilm）去叛乱声势最烈的呼罗珊（Khorusan）。拥护倭马亚统治的人的抵抗几乎毫无成效，在最后的大决战中，倭马亚人溃不成军、彻底失败了。易卜拉欣的兄弟阿布·阿巴斯（Abū

al－'Abbas），也就是著名的萨法尔（as－Saffaḥ，"屠夫"），在教历132/公元750年宣布继任哈里发。在接下来的5个世纪里，哈里发政权一直以伊拉克为基地，也不再以阿拉伯人为主导。

那些在战争中逃脱的倭马亚人也相继被杀，只有阿卜·拉赫曼（Abd ar-Raḥman）只身逃到了西班牙，在科尔多瓦建立了一个埃米尔（Amirs）倭马亚王朝，一直维持到422/公元1031年。阿卜·拉赫曼三世（教历300-350/公元912-967年在位）宣布埃米尔行省是一个哈里发政权。科尔多瓦的大清真寺（Great Mosques，建于8世纪晚期）仍是对他们的权力、文化和影响的颂扬。

阿巴斯人

在教历136/754年，萨法尔（as-Saffaḥ）获胜四年以后，他的哥哥曼苏尔（al-Manṣur）在底格里斯河和幼发拉底河之间的平原上创建了和平之城巴格达。因此帝国就以一个贸易和农业发达地区为中心地，继承了巴比伦王国和亚述帝国的定居文明。

阿巴斯王朝在行政管理方面更具有波斯特色，阿拉伯人也不再是军队的支柱力量，如今军队主要由雇佣军组成而非征兵而来，而且有时候更显强大。拥有一支强大而忠诚的军队对于粉碎时常发生的叛乱相当重要，无论是拥护哈里发制度的骚乱还是赞吉（Zanj，黑人奴隶）暴动都一样。不过后者更严重，在869—883年间形成了相当严重的威胁，在战败前甚至曾攻下了巴士拉。

如今巴格达成为一个庞大的贸易帝国的中心城市，其商人足迹远至远东地区，甚至曾到达斯堪的纳维亚以及印度和中国地区。品种繁多的商品使财富滚滚而来，同时原材料和食物的种类也十分丰富。如同在古代文明时期一样，灌溉再次使得大片土地可以开垦和种植作物；即便如此，虽然雇主和地主的确兴盛富足了，可是农业工人仍然挣扎在贫困线上。

在阿巴斯王朝所有的哈里发当中，《一千零一夜》故事中曾提到过的哈伦·拉希德（Harun ar-Rashid）恐怕是最著名的一位，他在位时间是教历170—193年（公元786－809年）。哈伦去世后，在他的两个儿子之间爆发了内战；最后马门（Ma'mun）取胜，在他统治期间（198－218/813－833年）帝国继续保持了繁荣发展的势头。但是与此同时也日渐出现内外交困的紧张局势；各位地方总督都要求获得更多的权力，有些人甚至建立了自己的王朝，对哈里发只表示名义上的效忠。西班牙的倭马亚人早已是独立的埃米尔，教历315/公元928年阿卜·拉赫曼三世在科尔多瓦已自立为哈里发。在教历第三/公元9世纪，处于独立状态的统治者包括埃及的阿赫默德·伊本·图伦及其子孙后代，波斯的塔希尔王朝、萨曼王朝（Samanids）和萨法尔王朝（Ṣaffarids）。在下个世纪中，另一个波斯家族，布维希人（the Buwayhids，或Buyids）[①]侵入巴格达，从哈里发手中攫取了实权，直到教历第五/公元11世纪被塞尔柱土耳其人（Seljuq Turks）取代。

同时，什叶派也开始寻求自己的宗教和政治权利。阿里与其妻，亦即先知的女儿法蒂玛（这也是法蒂玛人一词的来历，Faṭimids）所生的后代，这些与

① 阿赫默德·伊本·布维希在945年进军巴格达，哈里发穆斯台克菲（944—946年在位）赐予他"穆仪兹·道莱"之称，意思是"国家的支持者"。——译注

先知具有双重关系的子孙自认为真正的哈里发。在教历148/公元765年，什叶派内部发生了一次重大的分裂，分裂成相对温和的追随穆萨（Musa）伊玛目一脉的“十二伊玛目”派（Twelvers）和在神学及政治观点上极端得多的“七伊玛目”派（Seveners）或称伊斯玛仪派（Isma'ilis）（见284页）。

伊斯玛仪派向帝国的很多地区都派遣了自己的代表，最成功的当属突尼斯，教历296/公元908年第一位法蒂玛哈里发在突尼斯宣布登基，随后在教历358/公元969年穆仪兹（Mu'izz al-Dīn）①夺取了埃及的权力，并从埃及进一步向巴勒斯坦、叙利亚和阿拉伯地区进攻。穆仪兹在旧都福斯塔特（Fusṭāṭ）附近修建了开罗（al-Qāhira，即Cairo，“胜利之城”），作为伊斯兰教伊斯玛仪派的宗教和教学中心的爱资哈尔（al-Azhar）清真寺也修建起来。法蒂玛王朝的势力逐渐衰落，终于在教历567/公元1171年被萨拉哈丁（Ṣalaḥ al-Dīn，即Saladin，萨拉丁）征服而告结束。萨拉丁属于逊尼派穆斯林，是一位出身于库尔德的土耳其军事统帅，同时也是阿尤布族（Ayyubid）的族长；当时阿尤布族已从法蒂玛人那里夺取了埃及和叙利亚。萨拉丁本人还曾与法兰克人（十字军）作战，在1187年将耶路撒冷收归穆斯林之手。

阿巴斯人的文化和宗教信条

在阿巴斯王朝历任哈里发的统治下，科学、学术、诗歌和文学都十分活跃。这个时期很多享有盛名的人士并非阿拉伯人，非穆斯林也可以获得名誉和地位，特别是医师，尽管顺民仍然在法律方面处于不利地位，而且这些法律不时被执行。

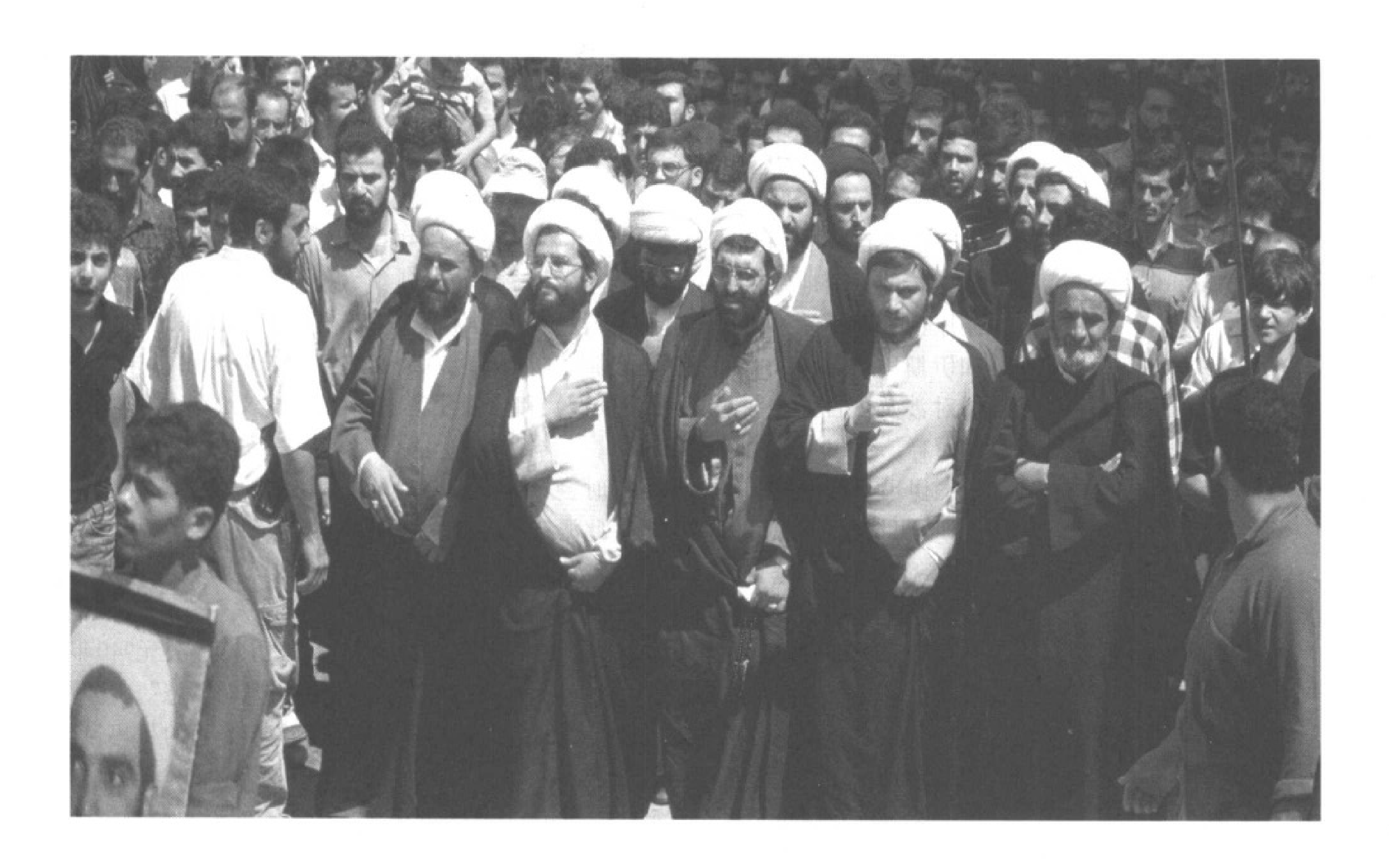
阿巴斯君主们十分注意培育自己作为虔诚尽责的统治者的形象。由于他们来自先知的家族并因此而得到合法地位，所以尽管在宫廷中的生活显然不是穆斯林行为的模范，但个别的哈里发对宗教十分感兴趣，有时候甚至插手宗教纷争。在阿巴斯王朝统治的早期，伊斯兰教的神学理论得到整理，热烈的论争有时候变成了公开的冲突。

穆尔太齐赖派（Mu'tazilites）的著名哲学家—神学家们，试图调和真主与真言之间的一致性，宣扬《古兰经》是被造的，因为若非如此，它就是另一个神灵了。“被造的《古兰经》”是穆尔太齐赖派学说的核心思想，哈里发马门还曾颁布法令，对宗教法官和神学家展开“审查”（miḥna，测验），考验他们是否同意“被造”的观点。有些十分杰出的人物，如伊本·罕百勒（Ibn Ḥanbal）等拒不接受这种观点。由于这种削弱《古兰经》地位的观点受到强烈反对，此后的一位哈里发最终废除了这项法令②，再次允许穆斯林相信《古兰经》的永恒性和不可创造性。

到11世纪中期时，欧洲人已开始重占领地：“收复运动”在西班牙正在步步推进，而在11世纪后半期西西里（Sicily，9世纪后期被突尼斯的阿格拉比兹［Aghlabids］王朝征服，后来又被置于阿巴斯中央政权的统治之下）也落入了诺曼人之手；随着十字军陆续到来，他们在巴勒斯坦和叙利亚地区建立了一系

① 法蒂玛王朝的第四任哈里发（952—975年在位）。——译注

② 穆塔瓦基尔（908—932）宣布穆尔太齐赖派为非法。当时社会矛盾日益加深，起义运动风起云涌，威胁封建的阿巴斯王朝的安全，意识到意志自由、思想自由的危险，重新树立正统派的权威。——译注



经历了黎巴嫩内战和1982年的以色列入侵之后，什叶派穆斯林组成了希巴拉(Hisbollah或Hizballah；这个词意指“真主党”)。真主党十分激烈地要求吉哈德(圣战)(见282页)，并宣布对1983年发生在法国和美国大使馆的自杀性爆炸事件负责。

列短命的“拉丁王国”。不过，到教历589/公元1193年萨拉丁去世之前，十字军的大部分领土都已被伊斯兰教军队收复。阿巴斯王朝面临的更严重的威胁来自中亚地区，当地土耳其人的势力正在成长壮大；首先是塞尔柱人，他们在教历447/公元1055年攻占了巴格达，然后就是蒙古人。成吉思汗把他的战争一直扩展到西方世界，1221年进入波斯境内。1227年成吉思汗去世之后，旭烈兀(Hulagu)继续开展征服活动，并在教历656/公元1258年攻克了巴格达。巴格达城被洗劫一空，哈里发被杀，阿巴斯哈里发政权长达500年的统治就此结束。

什叶派

今天，什叶派是伊斯兰教世界中的一个相当突出的少数派——大约占10%。他们源于伊斯兰教产生之初的年代，名称表明他们是属于拥护阿里的阿里党派。

当阿卜·巴克尔、乌玛及奥斯曼先后当选穆罕默德的继承人之时，拥护阿里的支持者认为他们忽略了最有权利成为哈里发的人——阿里，也就是穆罕默德的侄子和女婿，阿里及其妻子法蒂玛和他们的两个儿子哈桑和侯赛因形成了先知家族。阿里担任哈里发不过几年就被害了，此后权力就转移到了倭马亚人手中。

680年，叶齐德继任哈里发，但是什叶派穆斯林支持侯赛因。在从麦地那到库法的行军途中，侯赛因和包括眷属在内的小股人马在伊拉克的卡尔巴拉被击溃并惨遭屠戮。这次的“殉教”是什叶派信仰中的一个奠基性事件。什叶派一直是个小型的少数派，由于经常遭受政治迫害，他们逐渐形成了塔基亚（taqiya）原则，意思是“虔诚的隐瞒”，允许信徒在公开宣扬信仰会面临重大危险时隐瞒

自己的真实信仰。

伊玛目制度（Imamate）

伊玛目（imam）这个词在什叶派伊斯兰教中指教团的宗教领袖，这是代代相传的一种地位和头衔。在贾法尔·萨迪克担任第六代伊玛目期间，作为信条原则确立下来：伊玛目受神引导，作为教团领袖具有不谬性（infallibility）和伊斯玛状态（iṣma），也即无罪性。他可以对教义做出权威解释和指导，还可对涉及《古兰经》的显性（ẓāhir）和隐性深奥（bāṭin）含义做出不可置疑的解释。

伊玛目的地位和继承原则有时会导致教派分裂，最重要的一次分裂导致产生伊玛目派（即十二伊玛目派，此派支持存在12位直系伊玛目的观点）和伊斯玛仪派（即七伊玛目派）。贾法尔去世后，什叶派的大多数人（十二伊玛目派）接受他幸存的最年长的儿子穆萨为伊玛目，此脉一直在这个家族中延续到第十一代哈桑（al-Ḥasan al-ʿAskari，254-260/868-874），教历329/公元940年哈桑之子穆罕默德·马赫迪（al-Mahdi）失踪了——或“进入隐遁状态”。什叶派的十二伊玛目派几乎与阿巴斯王朝的大部分哈里发共存，等待隐遁的伊玛目、他们的第十二位也是最后一代伊玛目像救世主一样回归人间。哈里发马门曾指定一位伊玛目阿里·里达（Ali al-Riḍa）作为继承人，但是一年以后阿里就去世了，从此再无什叶派信徒接近哈里发之位。

什叶派的另一个支派追随贾法尔的长子伊斯玛仪，认为他虽在父亲在世时就已去世，但是他已经在直接继承中成为第七任伊玛目，而且其子穆罕默德应继承伊玛目之位。伊斯玛仪派之中又产生了很多小支派，目前主要的一支是尼扎里斯派（Nizaris），自19世纪后期以来他们的伊玛目被称为阿加汗（Aga khan）。

伊斯玛仪派的一支形成了法蒂玛一脉，他们自称是伊玛目的继承人，后来法蒂玛人成了开罗的哈里发。法蒂玛人中有个极端派，他们宣称哈里发哈基姆（al-Ḥakim，教历411/公元1021年去世）是神。他的支持者之一哈穆札·伊本·阿里发展了一套神秘主义的玄奥学说，形成德鲁兹派的基础。这一派在叙利亚和黎巴嫩的山区占主导，不过其所提倡的信仰和实践已远非伊斯玛仪派当初的面目。教派分裂时还产生了另一个重要派系，就是以“山中老人”著称的哈桑·本·萨巴（Ḥasan-i ṣabbaāḥ）的追随者。哈桑在11世纪后半期夺取了波斯达伊拉姆（Daylam）山区的阿尔穆特（Al āmut）要塞，派遣杀手去刺杀自己的政治目标。哈桑的支持者被称为阿萨辛派（hashish）。“刺客”（assassin）一词就由此而来，他们也以此而闻名于世。13世纪时，他们被蒙古人所灭。

什叶派的信仰和他们的传播

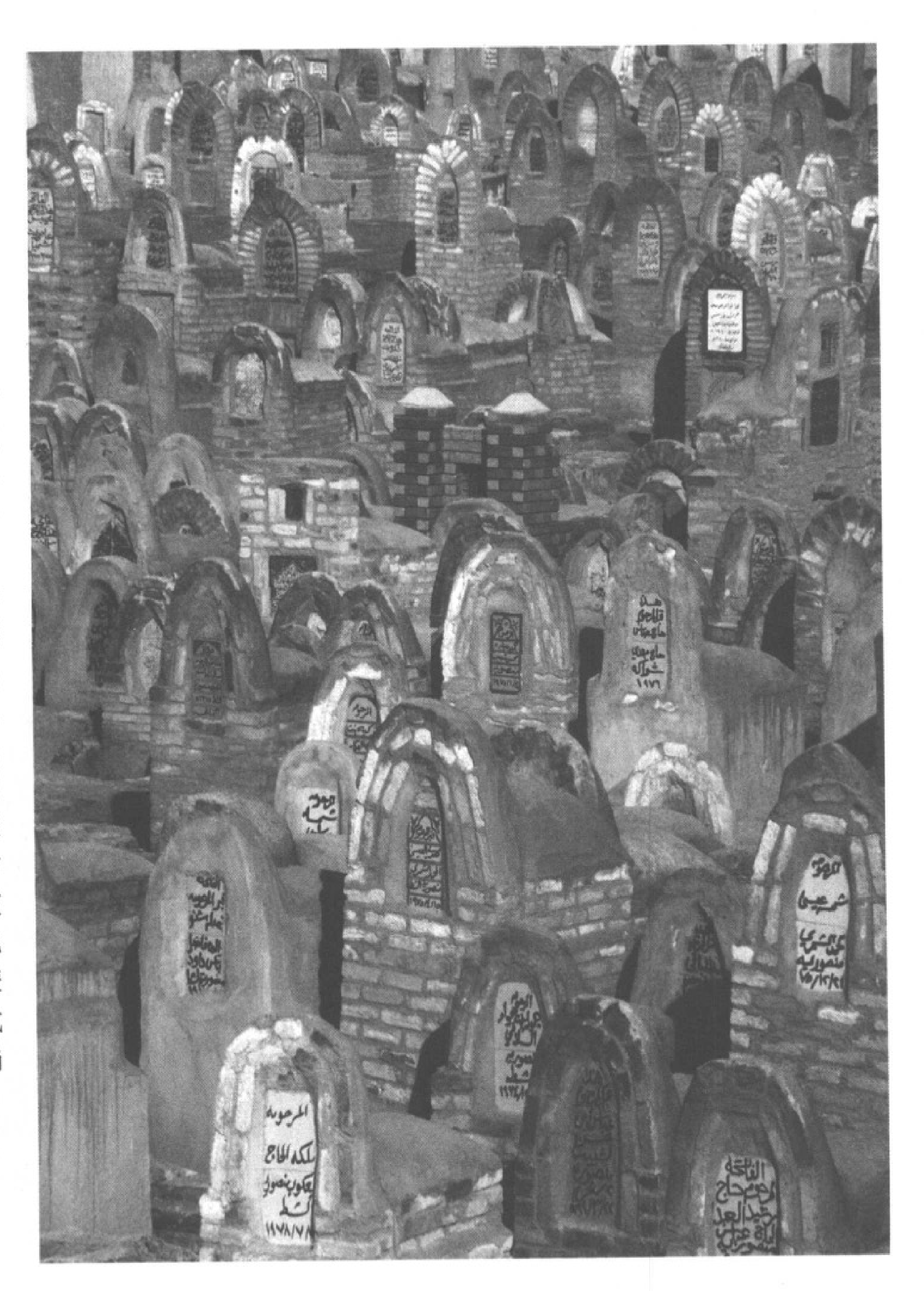
什叶派的神学思想与逊尼派的神学一样，都是以《古兰经》和《哈底斯》（圣训）为基础的，不过还包括对《哈底斯》所做的补充及伊玛目的教训。最重要的著作是《雄辩之路》（Nahj al-Balāgha），据说是阿里的一部教义集。什叶派的虔诚崇拜活动包括前往伊玛目的墓地朝觐，特别是卡尔巴拉和纳贾夫。每年的教历第一个月的十日（Muḥarra 10）左右，什叶派都要举行哀悼活动，纪

念侯赛因及其随从的殉难。纪念这次事件的戏剧表演和游行活动，激起了参加者和观摩者的强烈情感。

无论在何处，什叶派都是政治势力很小的少数派。14世纪以后，萨法尔王朝开展了颇受欢迎的逊尼派改革运动，到15世纪时已成为占据波斯西北和东安纳托利亚地区的一个强大政治组织。他们采纳了什叶派的目标和信仰，同时王朝的创立者伊斯玛仪（1487–1524）宣称自己是隐遁的伊玛目。1501年，伊斯玛仪被拥立为沙赫（Shah，国王），什叶派的十二伊玛目派成为官方宗教，整个波斯境内都接受了这一信仰。萨法尔人的鼎盛期是沙赫—阿巴斯（1588–1629）统治期间，他定都伊斯法罕（Isfahan）。在这一时期，波斯的经济十分繁荣，以其高质量的地毯、艺术品和华美的建筑而声名远播；来自英国宫廷的很多商人来这里寻求贸易机会。但是，1736年阿富汗人打败了最后一代萨法尔人。此后不久，阿富汗人就在1779年被卡加（Qajar）王朝驱逐出波斯。卡加王朝源于里海地区，最初在波斯北部夺取统治权，他们的统治一直延续到1924年。目前伊朗的什叶派十二伊玛目支系势力十分强大，在伊拉克也有相当多的穆斯林人口属于什叶派，其他地区包括叙利亚和黎巴嫩的什叶派穆斯林人数则很少。

尽管伊斯玛仪派只是什叶派中的少数派，但其传播的范围更广，在伊朗、叙利亚、黎巴嫩、东非、巴基斯坦特别是印度等地，均可发现他们的踪迹，印度的布哈拉（Bohra）支派始于也门，后来迁徙到古吉拉特邦。阿加汗的追随者主要集中在印度，但已不见了其最初伊斯玛仪派的极端主义倾向，已形成一个高度组织化而且相当富有的特权集团。

什叶派在伊拉克纳贾夫的墓地。什叶派创始人阿里·伊本·塔里布（‘Ali ibn Abi Ṭalib）的埋葬地纳贾夫是一个朝拜圣地。人们从未真正找到过阿里的墓地；他曾指示弟子将自己的尸身放在一匹骆驼的背上，在骆驼首次跪下休息的地方埋葬他。马什哈德·噶尔瓦（Mashad Gharwah）最早是由哈伦·拉希德9世纪在纳贾夫修建的，目前这里所见的大部分建筑都是重建的。



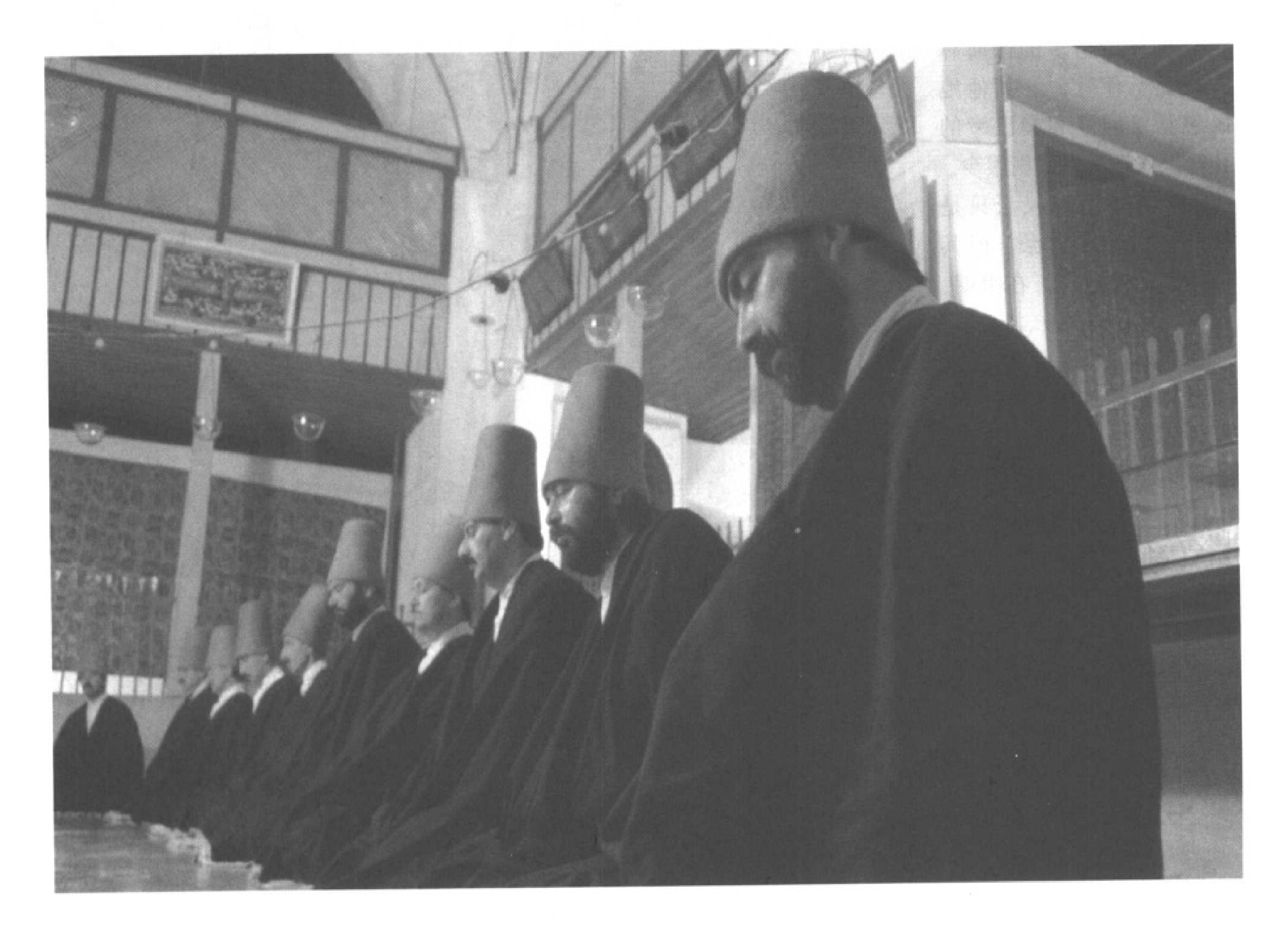
苏菲派教团

苏菲主义（taṣawwuf，Sufism）的基本原则最初是受《古兰经》和先知事例的启示而产生；对于惟一真主的崇拜和弃绝尘世的行为产生了苦行主义，有时发展到极端的地步。虽然也存在外来的，特别是基督教和诺斯提派（Gnostic）的苦修学说的影响，但是苏菲主义是一种走神秘主义路线的特殊的伊斯兰教形式。起初，苏菲派并没有系统化的组织体系：单独的圣人或圣女教导自己的弟子和追随者，他们的言行被弟子们记录下来并得以流传。苏菲之名大概源于ṣūf（羊毛），因为他们往往身穿粗疏的羊毛长袍。

著名的早期苦行者有伊拉克的哈桑·巴士里（Ḥasan al-Baṣrī，教历110/公元728年逝世），埃及的祖奴·米斯里（Dhu al-Nun al-Miṣr，教历247/公元861年去世），还有女性苦行主义者中最著名的巴格达的拉比亚·阿达维亚（Rā-bi'a al- ʻAdawiyya，教历185/公元801年去世）。拉比亚一生的贫苦、虔诚和祷告，表达了自己完全献身于真主的信念。纯粹至真的真主崇拜继续激励着穆斯林。

苦行主义只是寻找神智（ma'rifa，马里法或灵知，非书本知识）、寻求接近真主的准备工作，从某种程度上反映了一种与真主合一的渴望之情。尽管大多数苏菲极度虔诚、严格遵守教法，但是他们的体验和激情却往往会导致有些人走向神秘主义并发表一些轻率的言论，如曼苏尔·哈拉智（Manṣur al-Ḥallaj）的“我即真理（即真主）”（“ana al-ḥaqq”）招致谴责，使他在教历310/公元

土耳其康亚（Konya）的沉思中的苏菲主义苦行僧（dervishes）。苏菲是指那些力图寻求与真主接触以产生直接体验的人。为脱离外在的困惑，苏菲采取多种方法力求达到一种接近真主的状态，其中一种方式就是旋转舞蹈。“旋转的苦行僧”被称为莫莱维（Mevlevis）或更精确地说是毛拉维（Mawlawis）。这个称呼来自毛拉那（mawlānā，导师），一个授予加拉尔丁·鲁米（Jalāl ad-Din Rūmī）的头衔。鲁米是苏菲主义者之中最伟大的诗人和导师。



922年被处以极刑。不过，多数苏菲信奉一种不太极端的法那（fanā，可解释为在真主的光辉中寂灭）形式。

在哈尼卡（道堂）、札维亚（zawiya）[1]或里巴特(ribat)（前面三个词都指苏菲派教团集会的房屋，每个词都表明稍有差异的目的）中，每位谢赫（shaykh）或圣人的周围都聚集着一些穆里德（Murīdūn，学说、教条）。这些教条即著名的萨里昆（Sālikūn，寻道者），意思是追随塔里卡（ṭarīqā，道；复数形式ṭuruq或ṭarīqāt）之人，后来成为一个专用于指苏菲教团的术语。

从10世纪起至以后的时代里，人们认为某几位导师虽然并非形成后来的教团的关系链上的一个"环节"，却是教团思想的启发者。其中最著名当属巴格达的祝奈德（298/910年去世）和呼罗珊地区比斯塔姆的叶齐德·比斯塔米（261/874年去世）。在10世纪，库萨伊里、阿卜·纳斯尔·萨拉吉（Abu Naṣr al-Sarraj）[2]和阿卜·塔里布·麦基（Abu Ṭalib al-Makki）[3]都创作了有关苏菲神秘主义及其实践者的著作。使苏菲派神秘主义成为受人敬重的形式的一位著名作家就是阿卜·哈米德·安萨里（505/1111年去世），他抛弃了巴格达颇有名望的尼查姆大学宗教神学理论的教席，转而与苏菲们一起寻求一种"确定"的生活和宗教信仰。他在1105年前几年间编成的重要著作《圣学复苏》，将其精神的内省（内视）纳入了伊斯兰教。苏菲主义还可作为一种生活方式，为个人提供了接近神的更私人化的途径。

苏菲教团

在12世纪和13世纪期间，苏菲教团开始活跃起来，每个教团都以一位著名的神秘主义者或导师的名字命名。每个教团都有各自特定的重点、祷词和连祷式，其中最重要的是"齐克尔"(dhikr)，字面意为真主的"忆念"(remembrance)，一般通过共同诵念真主之名或虔诚的祈祷来表达。一位新人会的苏菲信徒将从他的谢赫那里接受西尔卡(khirqa，长袍)，表明他已成为教团的成员。从对苏菲派的圣人的极度崇拜中就可看出不太正统化的发展，结果往往导致朝拜祭坛或圣人墓，以及相信导师会代他们祷告。这样的实践活动使得苏菲派受到正统伊斯兰教派的质疑。

最著名的教团组织有卡迪里教团(Qadiriyya)，以阿卜杜·卡迪尔·吉拉里（562/1166年去世）命名；沙兹里教团，以阿卜·哈桑·阿里·沙兹里（约560-656/1196-1258年）命名，他是一位颇具激发力和思想深刻的精神领袖。苏哈拉瓦迪教团的奠基人是阿卜·纳吉布·苏哈拉瓦迪（564/1168年去世），不过教团是经由他的侄子绥哈布丁·苏哈拉瓦迪而发展完善起来的，这一教团一直传播到印度。穆因丁·契斯提在印度创建了契斯提教团(Chishtiyya)，教历634年/公元1236年，他在拉贾斯坦的阿吉莫尔（Ajmer）辞世。安纳托利亚的毛拉维教团(the Mawlawiyya，或土耳其语Mevleviyya）是以加拉尔丁·鲁米（672/1273

① 原意为"角落"，伊斯兰教建筑。最初指为在清真寺内静修的人所特辟的住所，附属于清真寺，后发展为独立的小型建筑，呈院落或小寺型，穆斯林在此礼拜、静修，并组织宗教知识讲授。后多由苏菲教团在城市和乡村建立，作为苏菲派成员修道场所。——译注

② 穆斯林世界的著名学者，著有《苏菲派的闪光集》，在其中提出了苏菲派的7个阶段，10种状态。——译注

③ 《心灵的粮食》小心翼翼地阐述苏菲派的教义，竭力阐明苏菲派的正统性以避免保守的神学家的怀疑。他的思想对安萨里和鲁米产生过明显影响。——译注

耶路撒冷穆斯林聚居老城区的一位在校女生。伊斯兰教的教义鼓励女性接受宗教和学术方面的教育，因为它认为如此一来，女性就可以自己阅读并理解先知之言。对伊斯兰妇女来说，理想的生活就是婚姻和做孩子的母亲，而且受过教育的女性可以正确地指导自己的孩子并帮助丈夫履行宗教义务。



年去世）为核心发展起来的，他是著名的毛拉纳（Mawlana，即我们的导师），他的波斯语神秘主义诗歌受到极大的尊重与敬仰。这些立足康亚的安纳托利亚苏菲主义者以其舞蹈和音乐闻名，被称为“旋转的苦行者”。纳格昔班底教团（Naqshbandiyya）是以巴哈尔丁·纳格昔班德(Baha’ al-Din Naqshband)命名的，他于教历792/公元1389年在布哈拉辞世。这个教团起源于波斯，在土耳其广泛流行并在16世纪后期传入了印度。目前其传播范围十分广泛，已传至欧洲，往往吸引很多西方人改信伊斯兰教。尽管并没发现阿拉比教团，但是西班牙的穆义丁·伊本·阿拉比(Muḥyiad-Din Ibn al-ʿArabi，ash-shaykh al-akbar，“伟大的导师”，560-638/1165-1240年)大概是西方世界中最闻名遐迩的名字之一，他的思想对后来的神秘主义者产生了极大影响。中世纪以来，所有的新苏菲教团主要是原有教团的分支或更本土化的组织。

在埃及和其它地区，苏菲教团向那些遵循教规的教义和原则导师的在家信徒（类似天主教的第三级教士或献身于修道院生活的奉献者）敞开大门，不过允许他们继续从事各自的特定职业。时至今日，这种活动仍然十分常见，而且苏菲派的兄弟情谊和高尚理想潜在地对穆斯林的日常生活产生了激励作用。

中世纪伊斯兰教的学科和学术

《古兰经》说“真主用笔教导”。安拉乃一切知识产生之源，而宗教学科则首当其冲。不过最初写作与教义并没有什么重要的意义和联系。阿拉伯民族拥有历史悠久的口传教义，其中包括关于战役、仇杀与征战的故事，还有赞美沙漠生活的诸多音律和谐、语言优美的诗歌。阿拉伯语是阿拉伯民族的伟大骄傲，《古兰经》则是这种语言的最崇高的范例，同时也是修辞学和条理清晰的演讲典

范，尽管它显然并非“诗歌”，但却极富诗意。《古兰经》以其独特地位成为穆斯林民众学习的首选对象。由于口头上不断地复述以及被人们所铭记和珍视，《古兰经》的内容很快就被收集并记录下来，同时对保证语法精确和发音准确的需要又产生并发展了阿拉伯字母及此后风格各异的书法。

注释学——《古兰经》的注释和评论——要求研究者具有高水平的哲学和语法学专业知识，同时还必须精通历史和教义。其中最著名的注释包括历史学家塔白里（at-Ṭabarī，311/923年去世）、札马赫沙里（al-Zamakhsharī，538/1143年去世）和巴达维(al-Bayḍawī，685/1286年去世）所做的注解。

神学理论和教法律令的第二种来源就是传达了逊奈（sunna）——穆罕默德及其弟子的习惯或道路的圣训集《哈底斯》。最初《哈底斯》仅靠口头传述。至少从理论上来讲，它反映了先知生活时代的社会环境，提供了他的“言语、行为和沉默的许可”；它的内容十分精细、准确，涵盖了从虔敬行为、公众及私人生活可被接受的言行等方方面面的内容，有时甚至详细阐述特定的《古兰经》训令。在教历3/公元7世纪，学者们将他们认为的真实的故事和格言编辑成书面文集：其中最权威的是布哈里（al-Bukharī，257/870年去世）和穆斯林·伊本·哈贾吉（Muslim ibn al-Ḥajjāj，262/875年去世）编修的圣训，同时还有四种同时代的其他作品，它们共同构成了供穆斯林参考的“六大圣训集”。

288

圣训的研究使传记学发展起来；起初是为了记录圣训传达者的生平，以分辨他们的可靠性，后来就发展成为关于学者、律师、科学家和物理学家及其他专业人士生平的分类记录塔巴特（ṭabaqat）。

随着征服大片领土，阿拉伯民族了解了来自波斯的古老知识，尤其获得了希腊的古典文化。到教历1/公元7世纪末，学者们开始把希腊的学术文集，特别是涉及哲学、医药、天文学和数学方面的著作陆续译成叙利亚语，很快地又译成阿拉伯语。阿巴斯王朝的哈里发马门大力支持这种翻译活动，他在巴格达建立了一所专门用于翻译和研究的“智慧屋”(Bayt al-Ḥikma)。

289

有些学科显然颇具实用价值：医学相当重要；数学和天文学也是如此，因为数学和天文学的研究目标就是为航运、探险开发及计算精确的宗教日期（和犹太教类似，伊斯兰教也采用阴历）之用。伊斯兰教产生之后的几百年里，学术界涌现出一大批“博学多才”/百科全书式的人物，如生活在教历3世纪/公元9世纪期间的肯迪（al-Kindī，为数不多的纯正阿拉伯血统的科学家之一），公元9到10世纪期间的拉兹（ar-Razī，或Rhazes），11世纪的伊本·西那（Ibn Sīna，即阿维森纳Avicenna）和10到11世纪的比鲁尼（al-Bīrūnī）。

希腊哲学为伊斯兰教的神学理论开启了新的地平线，也对《古兰经》和逊奈（圣行，教规）传统的自我证明提出了质疑。凯拉姆（Kalām），即思辨或哲学论证式的神学理论的发展，进一步拓展了理性争辩的应用范围。最终，通过阿沙里(al-Ash'arī，10世纪）和其他人的努力，哲学和理性都被接受为证明的启示；尽管包含希腊思想的一些要素，但伊斯兰教教义仍然是最基本的内容。《古兰经》中所指出的关于真主的手、眼睛、宝座及天堂乐园中真主的意象均被全盘接受，而无需“询问为什么”。

教法学是伊斯兰教中的一种极富特色的学科。《古兰经》和《哈底斯》作为两种最主要的资料来源，依据类比推理的基本原则可以对穆斯林言行做出非常细致、全面的指示。教历2到3世纪/公元8到9世纪期间，在重要问题上意见不一的四大麦兹哈布（madhāhib，单数madhhab，一般译为“教法学派”）发展起

来。它们各自以创始者的名字命名，阿布·哈尼法、伊本·罕百勒、沙斐仪、马立克。罕百勒教法学派的阐释一般来说最严格；而哈尼法学派对教法的阐释则是最详尽、最易理解，同时流传范围也最为广泛。

中世纪的阿拉伯医学经典和授课知识都是当时最先进的；十字军期间，一位穆斯林旅行家曾经记录过恐怖的“法兰克人”的医学实践。阿拉伯人既采用了希腊著作也发展了自己的专长，在药物学方面，他们增加了新的材料医学。从11世纪起，阿拉伯的医学著作就开始被译为拉丁文，大部分是在西班牙和意大利开展，对西方医学产生了持续影响，并一直指导着西方的医学实践。直到16世纪和17世纪，韦萨利乌斯（Vesalius）和哈尔维（Harvey）的著作问世之后，阿拉伯医学著作的地位才逐渐下降。不过，制药学方面的阿拉伯技术一直持续到19世纪；时至今日，中东地区医学方面的草药和处方药典仍然在西方出版，也就是融汇了民谣、草药医术和虔诚修行的《先知药典》(Medicine of the Prophet)。

阿拉伯社会也接受了现代西方科学，特别是在拿破仑人侵埃及以后。拿破仑的专家们既考察研究了埃及的古典文明，而埃及同时也得到了西方的科学、培训和专业知识。最近以来，有些穆斯林国家存在抵制西方社会的情绪，把西方世界视为世俗主义、道德败坏和反宗教的根源。一种更理性、更平和的观点认为，应该在接受西方的发明和技术的同时，极力避免西方生活中那些被视为与伊斯兰教不相容的方面；这些不相容之处主要就是反对基督教的教义，不过也存在把“基督教的”和“西方的”两种不同的概念相混淆的现象。与此同时，阿拉伯人和穆斯林对自己的科学文化遗产及其在人类文明史中的地位，已开始恢复自信和自豪感。

290

伊斯兰教的传播

伊斯兰教将自己描述为政教合一的国家，说明了产生之初就存在的一种现实；伊斯兰教与西方传统不同，实际上“宗教”与“政治”并没有完全分离。在伊斯兰教产生的第一个百年里，从伊斯兰帝国充满狂热的武装扩张活动中，可以看到明显的传播宗教与扩张政治统治权这样两种动机。从8世纪中期开始，安达鲁斯（Andalus）和伊比利亚半岛的大部分地区，都成为穆斯林倭马亚王朝的势力范围，这种局面一直持续到11世纪初。同时穆斯林军队又向东部进军，进人中亚地区直抵印度边界。到穆罕默德去世一百年之后的732年，无论征服活动还是领土面积，穆斯林帝国均已臻达极致。虽然当地人口并非全部立刻皈依伊斯兰教，但是其文化、语言和法律体制却已形成伊斯兰教社会的框架。

不过，就伊斯兰教扩展影响范围的既定目标而言，这些尚不值一提。与流行观点不同的是，伊斯兰教实际上并非完全“用刀剑传播”。这个源于并显然植根于中东的宗教不仅是沿着征服路线和帝国疆域散布的，还采用了更和平的方式进行传播。尽管伊斯兰世界无论从宗教、语言还是学术都存在阿拉伯特质，实际上如今的大多数穆斯林并非阿拉伯人：为数众多的穆斯林是东南亚、非洲、中国和前苏联地区的人民。这些人皈依伊斯兰教并非军事征服的结果，而是由伊斯兰教中鼓励开展的贸易和旅行导致的，其中尤以苏非教团的示范作用和深远影响为重。一年一度的麦加朝觐（ḥajj，哈吉）为阿拉伯的中心圣地带来了世界各地成千上万的穆斯林，阿拉伯语成为一种至少

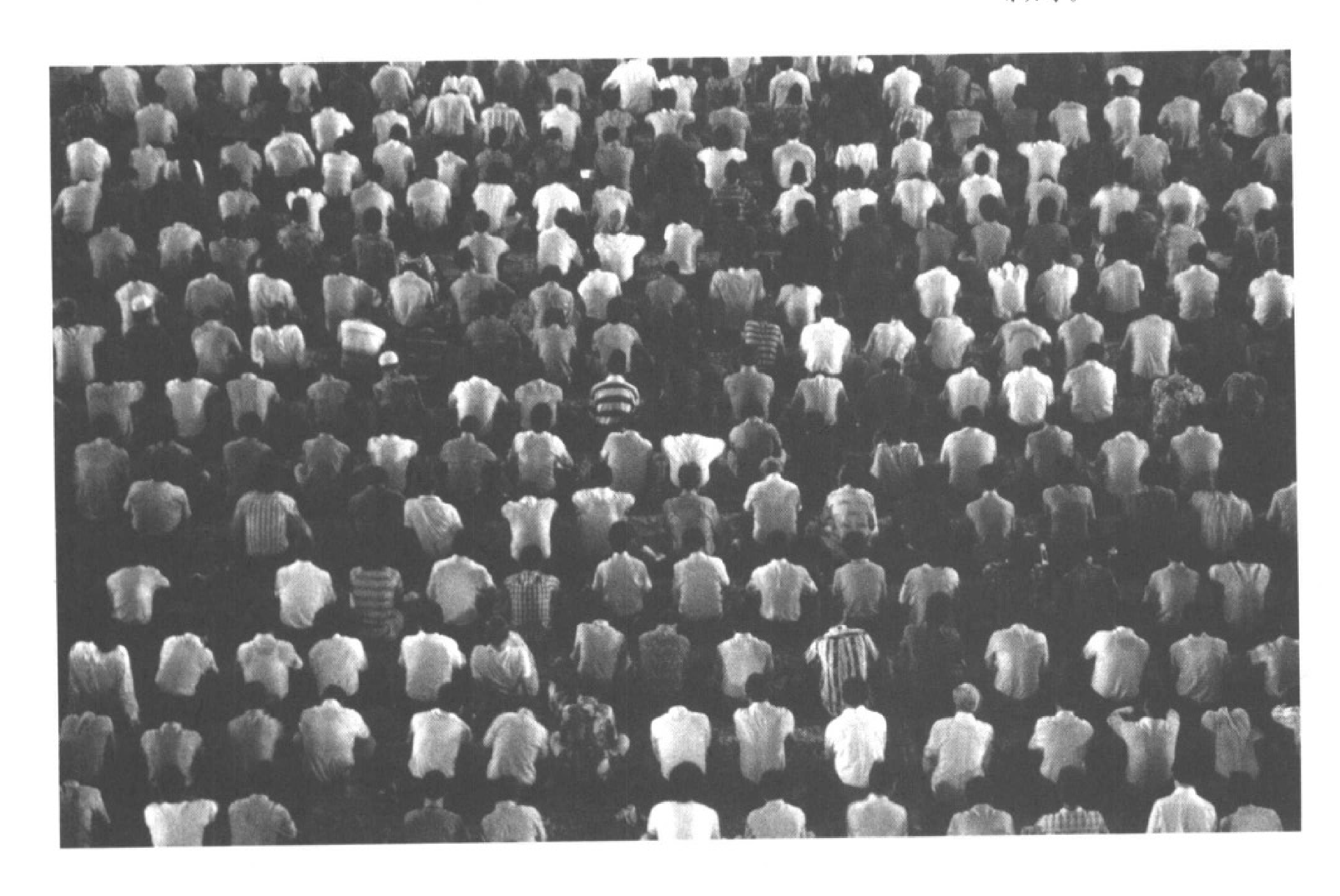
在宗教仪式中被共同使用的语言。

非洲

伊斯兰教最初向外传播实际上是早期哈里发发动的一系列军事征服的结果。阿拉伯军队迅速地穿过肥沃的新月地带（埃及、巴勒斯坦、叙利亚和美索不达米亚），沿着北非海岸线进军。此处柏柏尔部落的一位酋长意识到了作为穆斯林将获得的利益，于是他带领整个柏柏尔部落皈依了伊斯兰教。北非——希波的圣奥古斯丁（St Augustine of Hippo）的家乡，在公元5世纪曾有一座十分热闹的教堂（见244页）——迅速伊斯兰化，与中东所行无异，此地再无土著基督徒（除了处于顺民地位的基督徒）。起初改信伊斯兰教的行为并未受到鼓励，因为人们认为这是阿拉伯人的宗教信仰。但是，到教历2世纪/公元8世纪时，很多个人和群体受到占统治地位的宗教信仰的吸引，因为它显然可以为自己带来特殊利益，于是开始了大规模的、持续几个世纪之久的改宗运动。

只要穿过沙漠就可以到达亚撒哈拉非洲地区，或者也可沿尼罗河进入苏丹境内，不过伊斯兰教主要是通过与沿海各城市间开展的海上贸易而传入此地的。7世纪开始，阿拉伯和巴勒斯坦的商人频繁往来于东非地区，而且有很多人干脆定居在了沿海地区。由于贸易往来频繁，东非和西非当地的统治阶级都皈依了伊斯兰教，而苏菲们的到来也使很多当地人改宗。自10世纪后期或11世纪以来，西非成立了一些伊斯兰国家，不过伊斯兰教主要还是统治者和社会上层的信仰。总的来说，伊斯兰教并不排外，至今在一些村庄甚至家族中，既有穆斯林成员，也有非穆斯林成员。

穆斯林在位于爪哇的雅加达的伊斯克尔清真寺中祷告。这是东南亚最大的一所清真寺。



291

东南亚

如人们所普遍认同的，此处的东南亚包括马来半岛、爪哇与苏门答腊（现在的印度尼西亚）、婆罗洲（Borneo）、一系列的小型岛屿和群岛以及菲律宾群岛。这个地区从东至西蜿蜒约5450公里（3400英里），从北至南绵延达2000公里(1250英里）。与在阿拉伯世界的迅速普及相比，伊斯兰教在东南亚的传播速度更缓慢、更渐进，对它的接纳也经历了更为漫长的时期。这个地区与阿拉伯和印度均有密切的贸易联系，而且随着苏菲传教团的到来，穆斯林商人可能已经在贸易港口定居生活。因此他们应该设立伊斯兰定居点，而这种聚居区除宗教信仰的内容之外，还因其颇有价值的宝贵贸易网络而对当地统治者产生吸引力，同时还会以其团结和谐的特质而广泛地吸引当地民众的注意力。由于沿海的贸易社团与穆斯林商人间的交往联络，从教历7世纪/公元13世纪起，印度尼西亚开始了穆斯林化的进程；改宗运动十分缓慢地向内陆地区漫延渗透。当然其间并非仅有贸易旅行；来往的学生和学者们，苏菲与圣人们对于在一个全新环境中建立伊斯兰教社团组织也起到了推波助澜的作用。当地的政体并未被伊斯兰教统治者取代；相反的是，伊斯兰教的教义融入了根深蒂固、发展程度很高的当地文化与社会环境中，因此其中的"阿拉伯"因素极微。东南亚的宗教信仰具有鲜明的本地特色，但同时仍然具有明确的伊斯兰教特征。

关于东南亚较早期的伊斯兰教信仰，几乎没有什么文献记录，但是13世纪后期马可·波罗提到了苏门答腊穆斯林定居区，14世纪中期的著名摩洛哥旅行家伊本·巴图塔（Ibn Baṭṭuṭa）对此也有记载。位于苏门答腊岛西北角的亚齐(Acheh，或Atjeh)是东南亚崛起的第一个强大的穆斯林王国，其强大势力一直延续到16世纪末。到15世纪初期，马来半岛的马六甲是穆斯林统治下具有广泛贸易联系的一个独立小国；后来它成为传播伊斯兰教的一个重要中心。到15世纪末，半岛的其他统治者都已成为穆斯林，柔佛州成为伊斯兰教中心。在爪哇建立的穆斯林王国马塔兰(Mataram)，到1625年就已经控制了整个岛屿。15世纪末，位于爪哇东北方的马鹿加（Molucca）群岛和婆罗洲的部分地区都已经接受了伊斯兰教信仰。也是在这个世纪，伊斯兰教从爪哇和苏门答腊传至菲律宾群岛。尽管目前菲律宾的多数人信奉基督教，当地仍有为数众多的穆斯林人口。7世纪中期，阿卜·拉乌福·辛吉里（Abd al-Ra'uf al-Sinkili）把《古兰经》译成马来语。也许就是这个译本为伊斯兰教调整适应当地状况提供了条件，也使《古兰经》更易理解与接受。马来西亚和印度尼西亚的正统伊斯兰教派各具特色，都受到了苏菲神秘主义的深刻影响。

292

从16世纪起，欧洲贸易家来到了印度尼西亚。香料和胡椒贸易的开展促进了港口的发展和安全基地的建立。首先来到的是葡萄牙人，荷兰人紧随其后，二者都得到了领土；直到19世纪为止，他们已控制了整个东印度和马来西亚地区。欧洲定居人口的出现导致了人种的替换；而岛屿之间土著民族的内部通婚，增强了伊斯兰教的身份感和相互间的合作。荷兰的贸易利益进一步扩展，荷兰东印度公司的成立为其确立了一个稳固的立足点；同时，荷兰人还在爪哇西北部海岸建立了新贸易中心，并将它命名为巴达维亚（Batavia）。1800年，该地区殖民点的控制权转移到当地一直存在的荷兰政府手中，不过历时不久（1811-1816年），爪哇及其属地全部转移到英国政府手下，斯坦福德·拉夫勒斯(Stamford Raffles) 任总督。1819年，英国人在新加坡成立了一个据点，同时

还控制了苏门答腊和马来半岛之间的马六甲海峡。到19世纪中期，英国人和荷兰人已各自在马来西亚和印度尼西亚拥有领地。

20世纪初期，寻求更多自治权的本地团体纷纷涌现。至善社是由一群受过荷兰教育的爪哇人创建的，目标是实现以传统的穆斯林结构为基础的社会体制的现代化。其他社团也相继出现，最突出的当属1912年成立的伊斯兰教联合会。在伊斯兰教社团内部，穆罕默德协会（1912年）是明显的现代派，而伊斯兰教师联合会（1926年）则坚守传统。印度尼西亚民族党（PNT）成立于1927年，领袖为阿赫迈德·苏加诺（1901-1970），目标是建立一个脱离尼德兰的独立、统一的印度尼西亚。

随着第二次世界大战的爆发和日本在1942-1945年的侵占，该地区所有类似的政治活动都中断了。战争结束以后，印度尼西亚终于得以建立一个独立的共和国，并由穆斯林、民族党派和共产党代表共同组成了联盟政府，苏加诺任总统(1945-1966)。民族政府宣布以五项原则为基础，也就是信仰神道、民族主义、人道主义、民主和社会公正的理想。20世纪60年代，印尼爆发内战，共产党战败，1966年将军苏哈托（1921年出生）成为总统。

尽管印度尼西亚并非官方穆斯林国家，但是它仍然成立了一个宗教部以维护穆斯林和其他信仰者的利益；非政治性的伊斯兰教受到鼓励，教育部大力提倡伊斯兰教育，并在所有的学校开展宗教教育。1951年，伊斯兰国立大学成立，在1960年成为伊斯兰教国立机构。在马来半岛也存在类似的过程。1948年组成了马来亚联邦，随后在1957年马来亚建国，伊斯兰教被定为官方宗教，但是同时也保证信仰自由。1963年，国家起名为马来西亚（Malaysia）。马来西亚名义上是穆斯林国家，其达克瓦传教团体劲头十足，同时也大力发展教育事业。

石油的发现与开采为这个地区增加了巨大的财富；文莱（Brunei）——位于婆罗洲西北方的一个伊斯兰教小国——苏丹是世界上最富有的人之一。印度尼西亚—马来西亚地区的清真寺规模宏大、优美气派、建筑风格独特，更接近印度传统的寺庙建筑，而不是阿拉伯清真寺的特有结构或几何图案。

印度的伊斯兰教

在向外征服初期，伊斯兰教就已经侵入了印度。由伊拉克总督派遣的一支军队入侵并占领了印度河谷下游的信德地区（教历93-94/公元711-712年）。阿拉伯人在这块新领土上建立了一些独立的小王朝，当地部落中也有一部分皈依了伊斯兰教。

同时，在与印度毗邻的阿富汗境内穆斯林伽色尼人(Ghaznavids)夺得权力，其中最能征善战的国王马哈茂德（Maḥmud，教历388-421/公元998-1030年）在999年到1027年间，几乎每年都对印度发动袭击。马哈茂德并非单纯一个武夫，在掠夺大批战利品的同时，他还将印度的诗人和艺术家带回自己的宫廷。后来伽色尼人被同样频频侵犯北印度的廓尔人(Ghurids)驱逐出境，一直逃到恒河流域。在教历6世纪/公元12世纪后期，北印度的地方总督脱离中央政权独立。13世纪初，德里统治者采用苏丹称号，作为自己获得权力与自治地位的标志。教历639/公元1241年，蒙古人侵占旁遮普，但是苏丹政权恢复元气之后击退了蒙古人，随后穆斯林势力越过德干高原进入南方地区。很多苏丹政权并存，其中包括孟加拉、克什米尔、古吉拉特和江普尔等国。教历720/公元1320年，图格

鲁克（Tughluqid）王朝在德里崛起。穆罕默德·伊本·图格鲁克（Muḥammad ibn Tughluq，教历725-752/公元1325-1351年）统治时期，曾派遣宗教学者和圣人前往边远地区，为伊斯兰教的传播打下了基础。在传播伊斯兰教的过程中，他们并没有动用武力强迫；相反，伊斯兰教的普救性吸引了对种姓制度不满的人们，同时也有大批民众在接触了苏菲契斯提教团后成为穆斯林信众。12世纪后期，契斯提教团在印度成立，他们重视学习、冥思，尤其重视把虔诚热烈的音乐与歌曲作为接近无限的途径。清真寺、宗教学校和苏菲居所共同构成了印度穆斯林的生活和社会基础。德里苏丹政权本身就是名义上的穆斯林，尽管统治者的态度不尽相同，或者遵从教法或者公开蔑视教法。

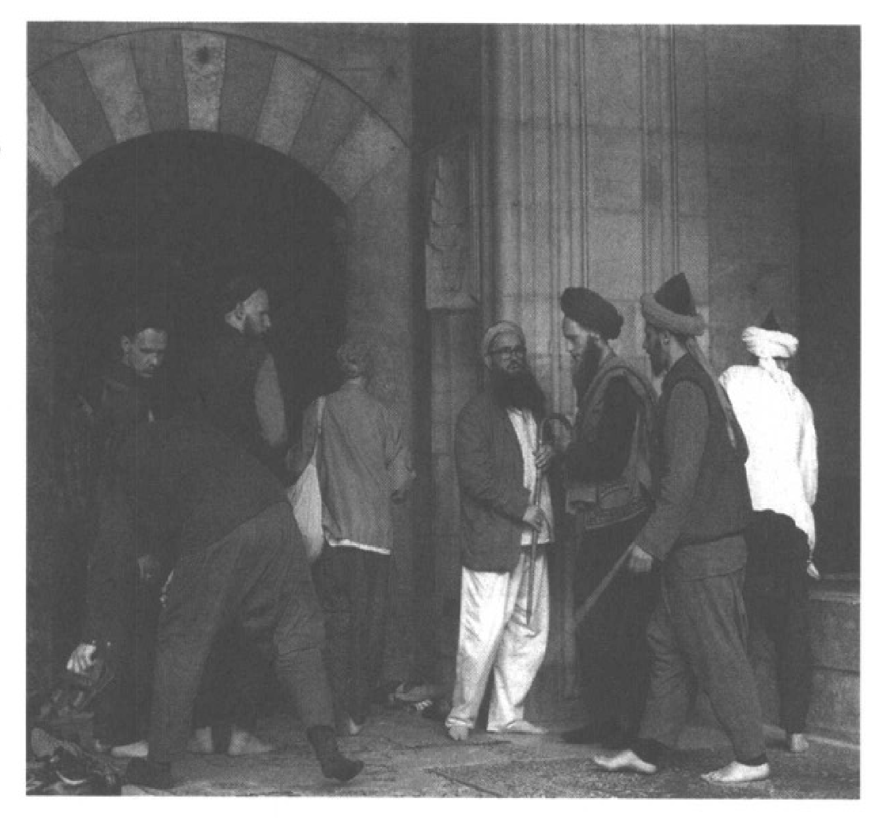
穆罕默德·伊本·图格鲁克的儿子菲鲁兹（Fīrūz）是一位强硬骠悍的苏丹，曾迫害印度教徒。但是教历790/公元1388年菲鲁兹去世，此后继位的历任统治者均软弱无能，导致苏丹政权逐渐瓦解，随后在教历801/公元1397-1398年受到帖木尔（Timūr）及其蒙古军队的袭击。德里政权投降，不过帖木尔不久即返回了北方。最终，帖木尔的后代巴布尔于教历937/公元1526年发动入侵并推翻了苏丹政权，大肆掠夺，占领德里和阿格拉（Agra），并继续向前推进，进而成为整个北印度的统治者。教历937/公元1530年巴布尔的儿子胡马雍（Humāyūn）继位；教历963/公元1556年他的孙子阿克巴（Akbar）继位，他文武双全，是莫卧儿王朝的真正奠基者。阿克巴的统治被称为莫卧儿帝国的“黄金时期”；随着阿克巴征服了北至克什米尔和俾路支（Baluchistan）、南到德干高原的土地，莫卧儿王朝统辖的领土范围进一步扩大了。虽然从本质上来说阿克巴大帝是一位虔诚的穆斯林，不过他对本地其他宗教采取了宽容政策，同时接受了其他宗教信仰的基本原则。他废除了印度教徒的人头税，还任用一位印度教徒做首席财务顾问，而政府的账目则交由波斯人保管。所有这些措施，都反映了他对非穆斯林影响的开放与接纳。他支持在他的城市皇家道堂（Fathepur-Sikri）开展宗教问题的辩论，还宣布创建一种新形式的一神教信仰——“神圣信条”，此信仰融合了各种宗教信仰的不同因素（这种信仰随阿克巴大帝的去世而消亡）。

教历1014/公元1605年阿克巴去世，他的儿子贾汉吉尔一直统治到1628年，后来由阿格拉泰姬陵的修建者沙赫·加汗（Shāh Jahān，1037-1068/1628-1658）继承。1658年，他的儿子奥郎则布登基。奥郎则布是一位严苛的穆斯林，他恢复了对印度教徒征收人头税的政策，还摧毁了一些印度教神庙。在他统治期间，社会动荡不安、战乱频仍，皇帝亲自征战讨伐。教历1118/公元1707年他去世之后，他的儿子穆阿札姆（Mu'azzam）赢得统治权，作为巴哈杜尔·沙赫（Bahādur Shāh）统治莫卧儿帝国。帝国逐渐走向衰落，又在教历1151年/1738年受到来自阿富汗的纳迪尔·沙赫（Nādir Shāh）

巴基斯坦的伊斯兰教

1947年，印度大陆被一分为二。穆罕默德·阿里·真纳（Muḥammad Ali Jinnah，1876-1948）领导下的巴基斯坦（纯洁的土地）包括西旁遮普的穆斯林区域、西北部的边境、俾路支、信德和——最初的——孟加拉东部。这个新国家拥有8000万人口，不过印度境内仍有5000万穆斯林。1971年内战爆发后，巴基斯坦东部地区被分离出去，成为孟加拉国。伊斯兰教在巴基斯坦发挥着三方面的功能。在阿里·布托（1971-1977）担任总理职务之前，民族统一的核心是伊斯兰教而非政府规划。在布托的领导下，它又开始被应用于社会主义的合法化。齐亚·哈克将军统治时期（1977-1988）的重点在于建立伊斯兰教体制，以便为他的军事政体寻找合法依据。苏菲神秘主义对现代巴基斯坦社会具有深刻影响。国内占优势地位的有三个教团：卡迪里教团、苏哈拉瓦迪教团和印度的契斯提教团。在皮尔（pirs，圣人和去世的苏菲导师）的墓穴四周修建了很多祭坛，一种看法认为圣人可代为调节祷告，不过这种行为受到正统伊斯兰教派的抵制。巴勒维（Barelwi，或Brelvi）学说，由阿赫默德·札查·汗（Ahmad Raza Khan，1856-1921）在乌塔邦（北方邦）的巴雷利（Bareilly）创立，赞成崇拜皮尔和他们的墓地。这种观点受到迪奥班底派（Deobandi）的激烈反对，他们拥护传统的宗教学校，这两个团体相互敌视，有时发展到极端的地步。前迪奥班底派的一位弟子毛拉那（Māulānā Ilyās，1885-1944）创立了塔里吉·亚玛（Tablighi Jama'at），它重视个人精神和道德的提升修炼，也反对圣徒崇拜。但是城镇居民和情况更复杂的人也可能仅从文化角度以穆斯林的面目出现，伊斯兰教调节着乡村地区的日常生活，对很多生活在海外的巴基斯坦人来说，他们与祖国的联系就是由宗教信仰来代表和维系的。

的入侵。印度教徒逐渐重获权力、恢复影响，此时英国和其他欧洲各国的势力愈益强大。教历1274/公元1858年，在精心策划的一次印度兵变/独立战争阴谋中，最后一位莫卧儿皇帝被罢黜，印度归于英国的统治下。伊斯兰教不再是印度占主导地位的宗教，并与印度教频繁地发生矛盾和冲突。



在土耳其康亚的清真寺外的穆斯林，其中有些是西方改宗者。第一次世界大战和奥斯曼帝国分裂后，有一段时间土耳其穆斯林遭受迫害，但是自从20世纪中期以来，伊斯兰教又恢复了地位，其信徒数量也有所回升。

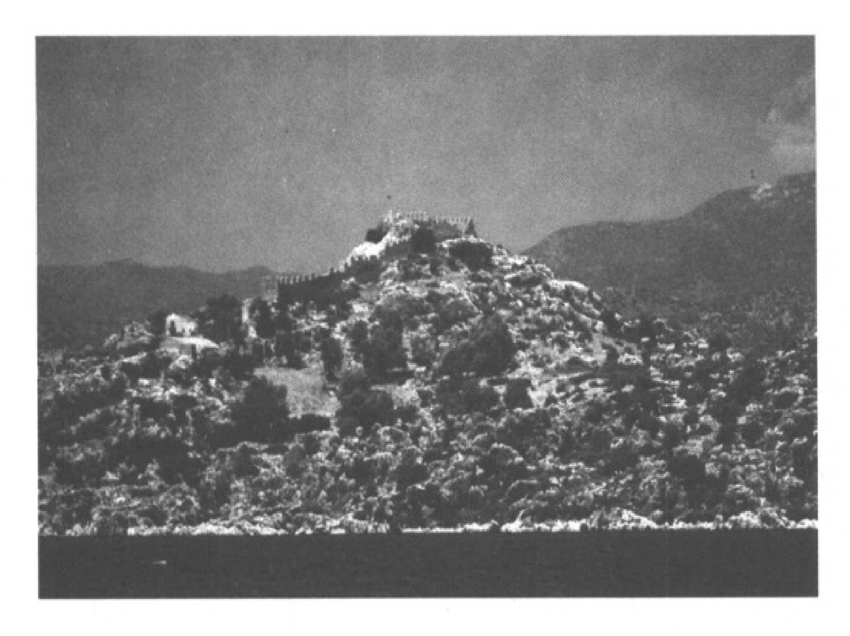
印度和巴基斯坦的伊斯兰教仪式

印度的伊斯兰教已被描述为“实质上的圣人伊斯兰教”。在正统的信仰和实践活动占统治地位的时候，苏菲的生活方式与印度教圣人的传统方式相契合，同时比起伊斯兰教核心地区，印度的人民更容易接受神社和陵墓崇拜。阿克巴的自由开明也受到了一些宗教长者的指责，如坚守正统信仰的纳格西班迪(Naqshbandi)教团的谢赫，阿赫默德·希尔信迪（Aḥmad Sirhindi，971－1034/1564－1624)。后来，另一位纳格西班迪教团的谢赫，沙赫·瓦里·阿拉（Shāh Walī Allāh，1763年去世）则寻求一种“创制的新精神”(ijtihād'，音译“伊智提哈德”)，试图以当代思想阐释伊斯兰教。在19世纪，印度的穆斯林思想家对现代西方的思想观点很关注，也曾与之作过斗争。赛义德·阿赫默德汗（Sayyid Ahmad Khan，1817－1898)，意识到了宗教语言——凯拉姆(Kalām)急需一个现代版本。他创建了阿里迦（Aligarh）学院，拒绝塔里特(taqlīd，不问究竟的传统)，呼吁重新阐释《古兰经》；他还创作了一些作品，对伊斯兰教和基督教做了比较研究。不久之后，学者、诗人穆罕默德·伊克巴尔（Muḥammad Iqbal，1876－1938）创作了《伊斯兰教思想的再创造》(The Reconstruction of Islamic Thought，1928)。与穆罕默德一样，巴基斯坦的创建者阿里·真纳（1876－1948）认为穆斯林需要建立自己的国家。最终，穆斯林和印度教徒之间的紧张局势引发了一场悲剧性的残杀，随1947年印巴分治而来的是千百万人的分离。伊斯兰教终于有了自己的国家，但却付出了惨重的代价。

16世纪到19世纪期间，欧洲人纷纷来到亚洲、非洲和印度次大陆，他们的探险、贸易活动和殖民扩张为伊斯兰教带来了全新的体验：生活在非穆斯林的统治下。从东南亚就可看出这种现象导致了大规模的移民，但是移民反过来又产生了一种新现象：大批的穆斯林生活在西方和欧洲（见303页）。

奥斯曼帝国

一系列的土耳其王朝从教历4世纪/公元10世纪以来就一直统治部分伊斯兰世界，其中奥斯曼是最后一个，也是迄今为止出现的最强大、统治历时最久的



土耳其爱琴海岸(Aegean)的开可瓦岛（Kekova）的奥斯曼城堡。在奥斯曼土耳其人的统治下，伊斯兰教势力进一步扩展到巴尔干半岛和东欧地区。

一个帝国。基本上奥斯曼人可被视为塞尔柱人的后继者，在教历5世纪/公元11世纪塞尔柱人曾经统治过包括目前伊朗和伊拉克在内的地区。教历464/公元1071年曼齐克特（Manzikert）战役中，他们打败了拜占庭帝国，随即在安纳托里亚建立了一个附属国。这个罗姆（Rum）塞尔柱苏丹政权可能是由大批来自伊朗的乌古斯(Oghuz）土耳其移民构成。

奥斯曼（或Osmanli）王朝是以奥斯曼(1281－1324年在位)之名命名的。13世纪末期，他在安纳托里亚的西北地区创建了帝国的核心体系。他的儿子乌尔汗(Orkhān，1324－1360年在位）巩固并拓展了他们在安纳托里亚的领土，攻下了布鲁撒（Bursa） 和伊兹密尔（Iznik），在14世纪50年代通过加利波里进入欧洲，袭击了色雷斯。教历767/公元1366年，王朝的都城从布鲁撒迁至位于欧洲大陆的埃迪尔内（Edirne，亚得里亚那堡[Adrianople])，奥斯曼军队逐渐地控制了巴尔干地区，同时也扩展了在安纳托里亚的据点。教历804/公元1402年，蒙古勇士帖木尔大举入侵，打败奥斯曼人并俘虏了苏丹巴亚齐德（Bayezid，1389－1402年在位），但是蒙古人没有永久占领这些地区。随后王朝陷入持续十年的内战，但是不久之后奥斯曼帝国就重新统一，继续向外扩张。安纳托里亚的很多基督徒逐渐地变成了穆斯林，不过巴尔干地区的基督徒仍然占多数。

帝国的全盛期

穆罕默德二世(征服者麦赫迈特·法蒂赫[Meḥmet Fātiḥ]，教历855-886/公元1451－1481）在教历857/公元1453年攻占君士坦丁堡，这件事对奥斯曼人来说具有重大而又深远的意义；君士坦丁堡把奥斯曼人所拥有的庞大帝国的两部分连接起来，并象征性地授予奥斯曼苏丹以拜占庭皇帝继承者的地位。而这次事件对拜占庭帝国及基督教世界的势力、自尊和自信心都可谓是决定性的打击。圣索非亚大教堂被改为清真寺，从此这个城市的本质发生了根本性的变化。

奥斯曼人属于逊尼派穆斯林，因此在他们的统治下，宗教学校和交纳的天课税都发挥了保证学习与慈善机构永久运作的功能。很多机构的建筑都为美轮美奂、独具特色的奥斯曼建筑提供了灵感的源泉。如今，伊斯兰教世界赢得了从阿巴斯王朝以来再也不曾有过的一统天下的局面。教历924/公元1516和1517年，奥斯曼征服势力进入马木路克王国（Mamluk）统治下的叙利亚和埃及境内，此后直到19世纪，这两个地区都处于奥斯曼帝国的统治下，同时他们也开始承担起维护、监督圣地麦加和麦地那的责任。苏来曼大帝（Suleyman the Magnificent，教历926－974/公元1520－1566年在位）在位期间，奥斯曼帝国在文化和国力两方面都达到其鼎盛期。苏莱曼征服了匈牙利的大部分领土，这个时期阿尔及利亚和突尼斯海岸地区也被置于奥斯曼宗主国的管辖之下。穆罕默德和苏莱曼大帝都曾颁布关于行政管理的新法律规章，对伊斯兰教法进行了补

充和完善。

全盛期的奥斯曼帝国的政权体系的鲜明特色就是军队和高级官员中的大部分，都是从巴尔干地区的非穆斯林人口中强行征募的。征募来的新军受到极为严苛的训练，其中包括必须改信伊斯兰教。从原基督徒中征募的这些军队中，最著名的就是童子军团①。

奥斯曼帝国基本上对顺民(即亚美尼亚人、叙利亚人、基督徒和犹太人)采取宽容政策，帝国的行政管理体制也从某种程度上借鉴了这些异教信仰的等级体系。奥斯曼人积极鼓励发展伊斯兰教艺术：建筑、风格各异的书法、插图的书卷手稿、绘画和工艺制品。对受过良好教育、曾从波斯汲取过灵感甘露的上层人士而言，文学特别是诗歌艺术的地位颇为重要。在宗教生活和文化艺术中，苏非导师和各类教团（见286页）起着核心作用；城镇地区的教团活动较为正统，而乡村地区则没有那么严格。16世纪和17世纪，态度的不断变换使伊斯兰教形式比以前更趋保守，因此太过极端的苏非实践活动开始受到压制。

奥斯曼帝国的衰落

苏莱曼大帝之后，奥斯曼人进一步深入欧洲的行动变得举步维艰。在历时良久却毫无战果的战争之后被迫签订了1606年和约，承认哈布斯堡皇帝与苏丹的地位平等；1683年奥斯曼人第二次围攻维也纳，结果战败并失去了他们在欧洲最为辽阔的一片领土，1699年签订的《卡洛维茨条约》(Karlowitz)确认了这一事实。

17世纪和18世纪期间，各国势力的调整变动再一次朝着不利于奥斯曼土耳其帝国的方向转变，帝国的领土过于辽阔、分散，中央政权根本无法实施有效的控制。威尼斯人、哈布斯堡人和俄罗斯人分别夺取了以前原属奥斯曼帝国的领土。到18世纪初期时，苏丹已经意识到欧洲技术的先进性，开始引进并任用一些外国人做军事顾问；甚至连艺术和建筑风格都呈现出异国影响。这些现象都表明，19世纪即将实施一项彻底的、全面的现代化规划，可惜这并不能挽救帝国灭亡的命运，它终于在第一次世界大战期间彻底瓦解。

19世纪与20世纪初，一度风光无限的奥斯曼帝国持续走向衰落，最终分崩离析。1798年拿破仑远征埃及——尽管在英国的参与下，1801年他的军队被逐出——成为欧洲大规模介入的开端。1805年，穆罕默德·阿里（Muhammad Ali）被任命为埃及总督，此举使埃及本质上脱离奥斯曼帝国而获得了独立地位。在阿里的统治下，埃及赢得对包括麦加和麦地那在内的阿拉伯西部地区的控制权，将影响一直向南扩展到苏丹境内，还于1831年侵占叙利亚。1882年埃及被英国人占领，此后他们的统治一直持续到1925年。

从18世纪中期开始，巴尔干地区的民族主义运动对帝国构成了严重威胁；在一百年的时间里，它们就导致奥斯曼帝国在这一地区的权力中心四分五裂，此后诞生了多个民族国家。经过艰苦卓绝的斗争，在欧洲势力的参与下，1830年希腊人率先赢得独立。1878年举行的柏林大会(Congress of Berlin)承认了很

① 即著名的近卫军团。从乌尔汗时期开始，奥斯曼军队每征服一地都要俘虏大批非穆斯林儿童，并对他们进行专门的军事训练和伊斯兰教育，向其灌输圣战思想。这支军队就成为奥斯曼最初的常备军，也成为大规模军事扩张中最能征善战的先锋部队。——译注

298

清真寺

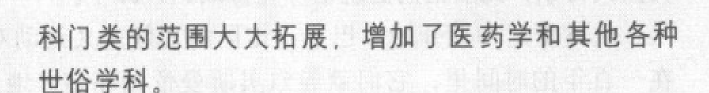


买斯吉德（masjid），即“清真寺”，意思是指从仪式角度而言适合叩拜祷告的一切洁净场所。不过从传统上来说，清真寺是一处为社区穆斯林信徒聚众礼拜之用而建造的处所，通常设有一座图书馆或一所附属学校。

传统上，每个清真寺均设有一个中央入口，通常是一个拱形门，还有一个召唤教徒礼拜所用的宣礼塔（manāra）。清真寺内部大殿则几乎空无一物，地板上覆之以地毯（鞋子留在门外），在最尽头是表明麦加的方向和礼拜朝向的壁龛。一般来说，壁龛通常采用各种艺术体的《古兰经》经文及几何图案做装饰。墙壁上图案及环绕拱门的纹饰也是《古兰经》的经文，决不允许绘制人类的形象。位于壁龛附近的是讲坛（minbar，敏拜尔），每周五负责领拜的伊阿目就在此台上宣讲教义；教团任命的伊玛目属于逊尼派，他们有时也履行宗教导师的职责，不过逊尼派的伊玛目既非神授，也没有继承权，这一点与什叶派不同。清真寺还专门设有一个单独的沐浴净身之地，因为信徒参加伊斯兰教礼拜式之时必须是洁净的。尽管伊斯兰教法中并无特别规定不允许女性进入清真寺礼拜，但是她们还是与男性分开做礼拜的，而一些地方文化反对女性出现在清真寺内。

所有的穆斯林会众必行的每日五次的礼拜通常都是个人在家中或工作时进行。参加周五正午时分的聚礼（jum'a，主麻）的礼拜者要求必须是独立的成年男子，其他一些主要节日聚会的规定也是如此，如斋月（Ramadān，穆斯林历九月）末的开斋节，还有朝觐月[①]期间的宰牲节（Eid al-Kabīr，古尔邦节）。

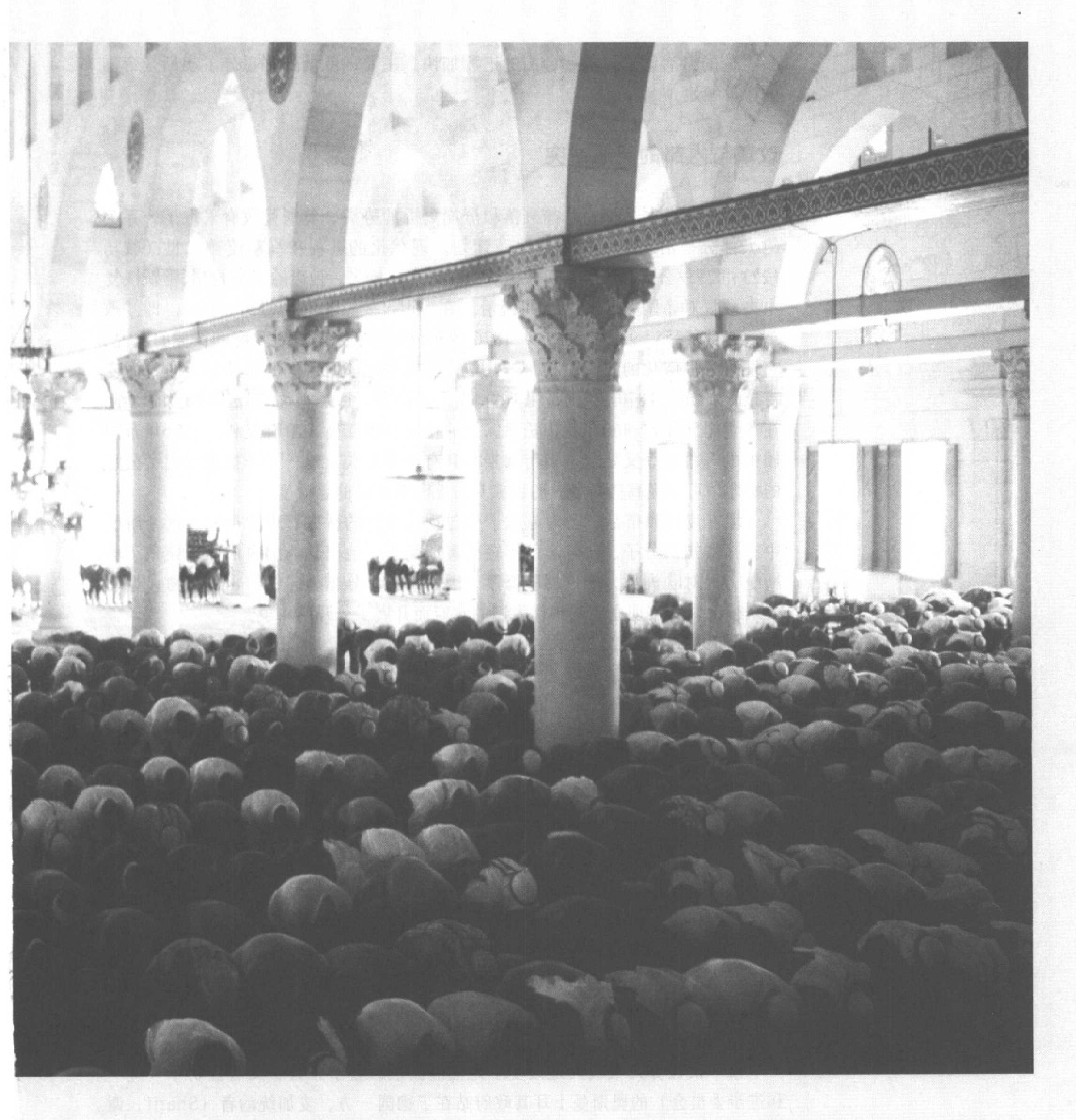
在开罗的爱资哈尔大学（al-Azhar）[②]至今仍可看到十分传统的教授方式，即一位博学的谢赫（教长，导师）背靠一根柱子而坐，他的学生“群体”聚集在他周围；但是早期产生口头讲解、说明和死记教义的方式已经发展成为更加体系化的专业课程的形式，开始采用现代的教学方法和新式教材授课。爱资哈尔大学本身一直就是伊斯兰教学术界最具影响的核心学府。20世纪中期以来，伊斯兰教大学学科门类的范围大大拓展，增加了医药学和其他各种世俗学科。



许多清真寺都曾有过——在阿拉伯世界中仍然存在——附属学校。最初这是一种宗教性质的学校，年轻的穆斯林男子在这里用心学习背诵《古兰经》，并学习读写《古兰经》经文，之后就开始阅读由被认可的优秀作者对《古兰经》所作的注解——《哈底斯》，以及《哈底斯》学者们的传记。目前，

① 伊斯兰教历12月10日。——译注

② 原为972年建成的开罗清真大寺。——译注



"madrasa" 指的是一所普通初级或中级学校。不过，目前这个词仍可专指传统的宗教学校，其中一些学校设立在穆斯林世界之外，如位于生活着大批穆斯林社团的英格兰北部地区的学校。位于贝里（Bury）和丢斯贝里（Dewsbury）的宗教学校是属于数十所迭奥班底宗教学校（Deobandi madrasas）的一部分，此处的学生们的日常生活都是遵循古老的中世纪教导的方式。

在位于耶路撒冷老城的阿克萨清真寺中做祷告的礼拜者。对穆斯林而言，阿克萨清真寺是他们著名的圣地。耶路撒冷被穆斯林认为是位列麦加和麦地那之后的第三大圣地。

多类似的自治国家，随后分裂的进程加快，主要的欧洲列强瓜分了奥斯曼帝国的海外领地。

改革与内部的矛盾冲突

为了从根本上抑制日趋衰落和分崩离析的势头，奥斯曼政府采取了一系列绝大部分是沿袭欧洲模式的改革计划。现代化的进程在马赫茂德二世（教历1223-1255/公元1807-1839）统治期间正式开始了，他废除了分封制，重新恢复中央政权对帝国大部分领土的统治。在“坦吉麦特”时期(Tanzimat，即“改革”，教历1255-93/公元1839-1876)改革继续进行，随着对政府和法律的重视，它发展了世俗化的教育机构。一些法律法规是以依据欧洲的法律制定的，而麦吉拉(Mejelle，1870年)[①]则是伊斯兰教法（sharí'a,沙里亚）一部法律规范的明细。在19世纪50年代和60年代，法律保证非穆斯林奥斯曼人享有权利，1856年帝国颁布的一项法令又规定他们与穆斯林具有平等地位；这一变革措施突出了公民的概念，可以提高奥斯曼人的民族身份感和对政府的忠诚度。

坦吉麦特颁布后，国内崛起了受过现代教育的新兴管理阶层。在这个阶层中有一群知识分子，即著名的年轻的奥斯曼人，他们认为国内的体制导致了奥斯曼人民对欧洲势力采取屈服态度，因而对此十分憎恨。他们出版刊物，煽动公众言论，为实现立宪制和代表制的政府而开展了公开的斗争。

阿卜杜·哈米德二世（'Abd al-Ḥamide，教历1293-1327/公元1876-1908）登基之初，扶他登上苏丹之位的支持者强迫他接受一部更民主的宪法，但是一旦掌握权力他就废除了这部宪法，实行政治独裁和宗教保守的政府统治。他突出强调奥斯曼帝国的伊斯兰教特征，甚至将自己提升到全世界穆斯林的天然领袖的地位。他在位时期的高压政策迫使很多反对派人士逃往国外，在19世纪90年代“年轻的土耳其人”在巴黎创建了统一和进步的奥斯曼社团，承诺要推翻这一独裁政体。1907年军官也参加了反对派团体，引发了1908年“革命”，迫使阿卜杜·哈米德恢复1876年流产的宪法。

奥斯曼帝国统治的最后十年是局势动荡不安、更多领土沦丧的时期。“工会主义者”（unionist）年轻的土耳其人制定了一系列中央集权和民族主义意味浓厚的政策以抗衡更自由、更分散的趋势。在阿卜杜·哈米德统治的间歇颁布了更多的世俗性法律，甚至把宗教学校和宗教法庭都置于国家的权力机构之下。奥斯曼国民的身份正在逐渐向一种土耳其民族身份转变：土耳其民族的家乡在安纳托利亚，他们的根在中亚。

第一次世界大战极大地改变了地图的面貌。处于工会主义者控制下（统一和进步委员会）的奥斯曼土耳其政府站在了德国一方。麦加统治者（Sharif，谢里夫）侯赛因（Husayn）统治下的阿拉伯半岛采用游击战方式抗击土耳其人，力图获得独立。与此同时，英、法两国正在把中东地区划人各自的“势力范围”。1918年奥斯曼土耳其战败后，国际联盟允许英国托管巴勒斯坦和伊拉克地区，法国也在黎巴嫩和叙利亚获得了类似的权力。

穆斯塔法·凯末尔（Mustafa Kemal，即后来的阿塔土耳克[Ataturk]），

① 即著名“奥斯曼民法典”。——译注

一位在战争期间击退过同盟国进攻的奥斯曼将军，成为民族抵抗运动的领袖，打击占领土耳其人家园的外国势力。战争进行了三年，主要是抗击入侵土耳其的希腊人，最后在1923年签订《洛桑协议》(Lausanne)，这个协议承认土耳其的独立国地位。1922年奥斯曼苏丹政权已被废除并宣布成立土耳其共和国，穆斯塔法·凯末尔成为第一任总统（1923－1938）。1924年正式取缔了苏丹制度。1925年苏菲社团遭到查禁，1928年强制用奥斯曼阿拉伯文字取代了拉丁文。伊斯兰教法被基本源于欧洲法律的法典取代，并从根本上改变了土耳其女性的法律地位。1938年阿塔土耳克去世，但是他建立的一党政体一直持续到1945年。从20世纪40年代后期开始，随着多党政治的引入，伊斯兰教获得了更多表达宗教思想的自由权，学校中也开始教授伊斯兰教义。70年代起，伊斯兰教已在土耳其的政治生活中拥有一个席位。

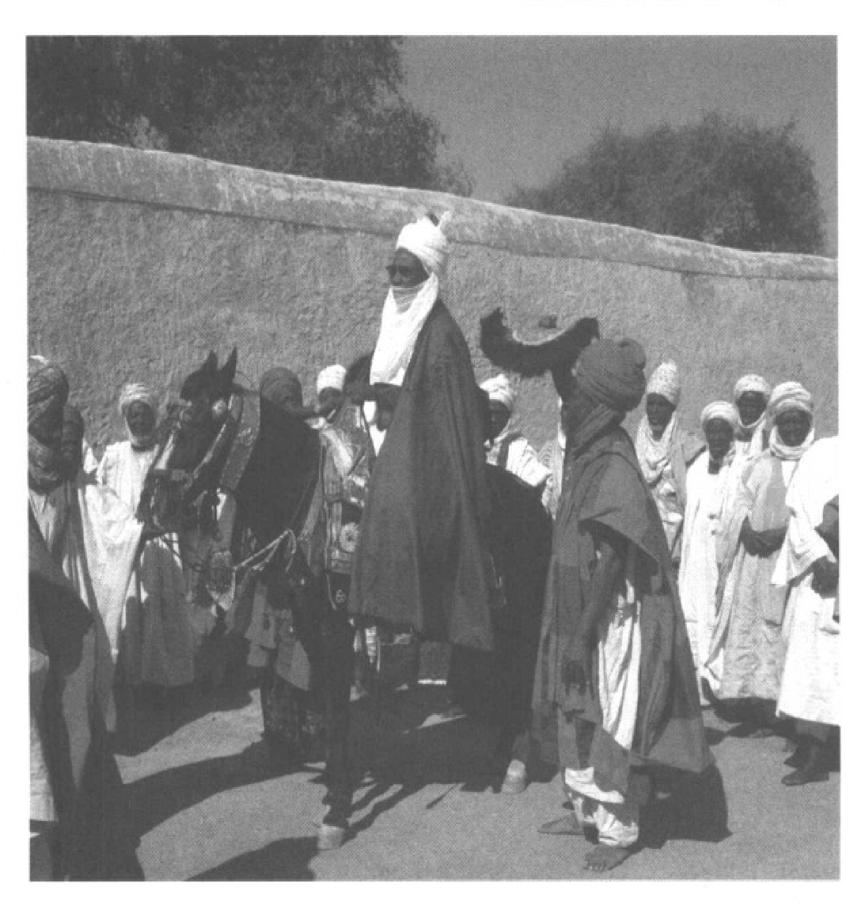
301

现代世界的伊斯兰教

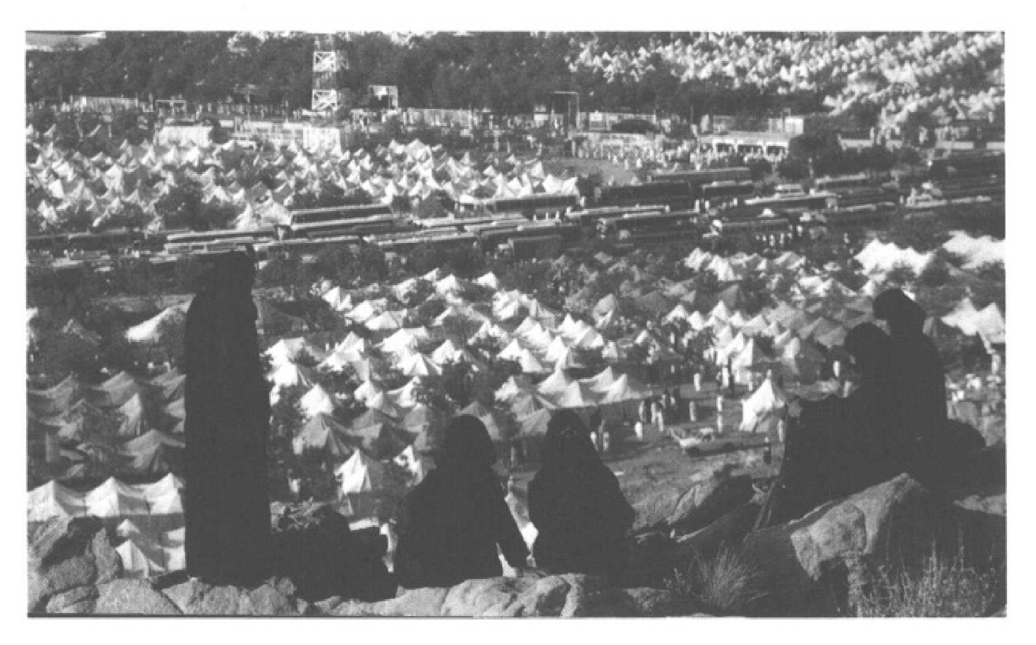
20世纪以来，穆斯林世界发生了许多变更：世界大战，绝大多数殖民统治结束，民族国家在亚洲、中东和非洲兴起，石油的发现、新兴工业的发展、跨国公司的商业剥削掠夺，休闲时间及旅行频率增加，利用广播、电视和网络进行交流联络，大规模移民——所有这一切，都使穆斯林与国外非伊斯兰教社团及其文化发生了联系。无论从知识层面还是宗教层面来说，伊斯兰教都必须承认现代社会的飞速发展。因地理条件、历史背景和经济状况的不同，整个穆斯林世界内部对现代化做出的反映也各自存在巨大差异。尽管对西方道德价值观存在严重怀疑，但这并未阻止阿拉伯和穆斯林国家采用那些他们认为有益的革新和科学技术。

伊斯兰教世界之外的人们把那些抵制变革的行为称为“伊斯兰原教旨主义”，往往还会伴以“极端主义者”这个词，意思是“采用暴力途径实现进一步的政治目标”。实际上，只有暗含“返回原始的基本教义”的意义时，使用“原教旨主义”一词才比较合适。在早期就已出现过如此的改革团体，至今它仍在积极活动，这就是18世纪时一位虔诚的罕百里派信徒穆罕默德·阿卜杜·瓦哈布（Muḥammad ʿAbd al-Wahhab，1703－1787）创建的瓦哈比运动。瓦哈布排斥苏菲神秘主义，抵制一切形式的变革，并与一位阿拉伯部落酋长伊本·沙特（Ibn Saʿud，公元1746－1765）共同创建了日后的沙特王国，一直维护着正统的伊斯兰教信仰。20世纪30年代以来，庞大石油资源的开采使沙特阿拉伯及其邻国的经济保持了蒸蒸日上的繁荣景象，与此同时，一年

卡诺（Kano）的埃米尔和他的随从在尼日利亚的卡诺。伊斯兰教是由商人通过海上贸易传播到西非的，其信徒大部分是上层人士。



302



1998年，朝拜者们实现了他们的麦加朝觐（hajj）之旅。在穆斯林教历的最后一个月（Dhu'l-Ḥijja），朝觐麦加的克尔白是《古兰经》规定的成年穆斯林一生中必须至少履行一次的义务。仪式和庆典活动几乎要持续两周之久。

一度的朝觐（hajj）又确保了沙特在伊斯兰教世界中的领袖地位。

在埃及，爱资哈尔大学的卓越教法官和校长穆罕默德·阿卜杜（1849–1905）对这个古老的、目前属于逊尼派的、影响深远的教学胜地进行了改造，使它的课程科目逐渐现代化。他认为以《古兰经》、《哈底斯》和虔诚的先人为基础的伊斯兰教与科学和理性也可共存，他在《统一的神学》（1897年）中表达了自己的愿望，希望对伊斯兰教做出新的阐释。阿卜杜启示产生的所谓伊斯兰复兴运动（Salafiyya）①团体在整个中东地区都颇具影响。几乎就在同一时期的印度次大陆，另一位改革家赛义德·阿赫默德汗（Sayyid Ahmad Khan, 1817–1898年）对《古兰经》做了更深入的注释；后来，穆罕默德·伊克巴尔（Muḥammad Iqbal）则为自己确立了复兴印度伊斯兰教的使命，支持建立伊斯兰教国家的思想，终于在1947年创建巴基斯坦国。

1928年哈桑·巴纳（Ḥasan al-Bannā, 1906–1949年）创建的穆斯林兄弟会（Ikhwān al-Muslimūn）中也存在抵制现代世界的成分。他大声疾呼，反对埃及政治的腐败、物质主义膨胀，而且反对那些（从他的观点来看）无法捍卫和代表伊斯兰教的爱资哈尔学者。穆斯林兄弟会曾数次遭到埃及官方的查禁。此外还有另一个改革团体，即阿卜·阿拉·毛杜迪（Abu al-ʿAlā al-Mawdūdi, 1903–1979）在拉合尔创建的伊斯兰促进会（Jamaat-*i* Islami）。促进会与穆斯林兄弟会相似，他们把宗教复兴与社会活动相结合，这个团体的地位至今仍然举足轻重。

距离建立一个真正的伊斯兰教国家的目标仍然十分遥远。1979年，阿亚图拉·鲁霍拉赫·霍梅尼（1902–1989年）领导的广受民众欢迎的革命运动推翻了伊朗的沙赫（Shāh，国王），随即采用什叶派穆斯林原则，实行严格的法治、限制妇女的自由，因而引发对巴哈伊派成员（Bahaʾi）（见307页）的迫害行动。到20世纪末，这个政府已经相当成熟，不过邻国阿富汗采用的塔利班政体要比伊朗走得更远，塔利班属于逊尼派和瓦哈比派，它并不赞同伊朗的做法。

向非穆斯林世界移民

① 音译“萨拉非亚”，又译“伊斯兰原教旨主义”。——译注

20世纪的伊斯兰世界中出现了一个新现象，即从1945年以后开始出现大规模个人或集体向非穆斯林的西方世界移民，特别是欧洲。掀起第一次移民欧洲浪潮的主要是希望多挣些钱然后返家的“客居”工人。从20世纪60年代起，情况开始发生变化，特别是在英国，打工浪潮变成了整个家庭和社团移民，这些移民多来自巴基斯坦、印度和孟加拉国。

移民活动一直与殖民和贸易相关，因此北非的穆斯林往往移民法国，土耳其的穆斯林多移民德国，而东印度的穆斯林向荷兰移民。这些移民修建了清真寺和穆斯林中心或把其他建筑改做此用，同时政府也不得不向他们提供特殊的教育、福利和住房服务。移民的第二代和第三代都已入学接受较高等的教育，构成了劳动力大军，因此穆斯林社团内部毫无疑问也面临严峻问题：新一代生活的随意而宽松的环境、对祖国持有的极端态度，而伊玛目往往既不懂本地语言又对社会现实缺乏了解，以至代沟问题愈益明显。如今，随着培养学生和专业人士的伊斯兰教团体、伊玛目培训中心、伊斯兰教学校——引起颇多争议——的出现以及穆斯林自身的努力和成功，这种情况正在逐步改善。阿亚图拉·霍梅尼认为《撒旦的诗篇》(1988年）中存在亵渎言辞，因而签署了一个法特瓦(fatwa，伊斯兰教法的合法意见)，判处小说家萨勒曼·拉什迪死刑。萨勒曼事件不但说明穆斯林与非穆斯林世界之间在某种程度上仍然无法相互理解，还让我们更加注意到彼此间仍需更多的理解和协作。

海外有很多代表各穆斯林国家的联合团体，他们致力于维系祖国和移民社团及宗教仪式间的密切联系。穆斯林兄弟会，特别是伊斯兰促进会的成员在英国比较活跃。来自印度次大陆的穆斯林可能属于巴勒维（或Brelvi）传统，这种学说特别尊崇先知和圣人；同时也存在反对圣徒崇拜的十分严格的正统派迭奥班底派。1927年，从迭奥班底派中崛起了扎玛特运动（Tablighi Jamaat)，这个组织企图通过祈祷和举例将穆斯林带回一种更加狂热的宗教实践中。随着在非洲和亚洲设立宗教中心，这个团体在美国、英国、法国、德国和其他欧洲国家也开始活跃起来，而且已成功地赢得了很多皈依者。





新宗教

约翰·布克

新宗教

本书关注的主要是较大的世界性宗教。但在每个世纪里，都有不计其数的其它宗教存在，当它们首次出现的时候，被称为“新的”宗教。新宗教实际上是一种古老的现象，它们中的许多已经消亡，另一些存活下来，但在任何意义上都不再是“新的”；此外，像“异教”(Paganism) 和“巫术崇拜”(Wicca) 这样一些新近产生的宗教，则声称要恢复早期信仰和在许多世纪里已暗暗存在的仪式礼俗。

异教（“新异教”这个名称为许多异教信仰者所反对，根据在于，他们的信仰并不是新的，不过是代表一种古老宗教的复兴）包括大量各种各样的运动和形形色色的信仰。为了“使异教信仰易于被那些真正寻求一条基于自然精神之路的人们所接受”，“异教联盟”于1981年成立（以建立于1970年的较早的“异教阵线”为基础)。总的来说，异教信仰持有这样一种宗教观念——对自然表示崇敬，并承认它具有生命力或有灵的特征。它既强调某些特定地方产生的精神共鸣，也强调人世间的精神意义。

20世纪90年代，在加利福尼亚的莱顿维尔展出的传统异教制品的现代版制品。“异教”一词来自拉丁文pagus，意思是“村庄”——一处乡间之地，与城镇相对；由此产生了形容词“paganus”——“属于乡间的”或“乡村居民的”。又从此引申指代平民百姓，与军人 (miles) 相对。在《以弗所书》第6章第11－17节中，基督徒们被教导在比喻的意义上全副武装起来，成为基督的精兵，和作为“平民”亦即异教徒的非基督徒们形成对照。

“巫术崇拜”(Wicca，在古英语中意为“弯曲”或“塑形”）的重点在于“巫”这个词，但是聚集在这个名字之下的诸多运动，使自己摆脱了“巫术崇拜”复兴运动中的一位领袖斯达豪克（Starhawk，1979）对巫师的漫画化定义：“一种怪僻癫狂的崇拜”，更摆脱了与撒旦崇拜和恶魔相关的恐怖电影的描绘。“巫术崇拜”在20世纪的复兴，在很大程度上要归功于玛格丽特·默里(Margaret Murray，她并未使用“Wicca”这个词汇)，还有乔治·加迪纳(George Gardiner)，他声称：在英国已经发现一些人实践着作为一种古老宗教的巫术，这种宗教已经秘密传承了许多代了。这样的说法虽然引发了争论，但“巫术崇拜”运动仍把自己看作一种古代欧洲宗教的复活，这一宗教的信徒们通过仪式和技巧来恢复力量，特别是改善他们内在的生命。



尽管异教和“巫术崇拜”常常与“新时代”的诸多信仰和实践联系在一起，但它们之间是有差别的，对“巫术崇拜”而言尤其如此。“新时代”是一个标签，用来标注20世纪后期许多迥然不同的宗教实践和运动。1996年，哲学家保罗·希拉斯（Paul Heelas）从为数众多、五花八门的各种“新时代”运动中，总结出了它们四个一般性的特点：“你们当行使自己的权力”；

"你们的生命没有做工"；"你们是被放逐的神与女神"；"放弃它。"

就日本而言，"新宗教"这个提法刚刚开始被公众所熟悉，这一类宗教在与既有宗教的联系上，作为"新兴宗教"(shinko shukyo)而为人所知。19世纪的剧变导致了许多新宗教的形成，其来势如此之猛，以致日本在1900年建立了神社局，以管理神道教，又分出一个宗教局来监督许多形形色色的宗教和宗教运动。在明治宪政体制下（1868—1912年明治天皇在位，但其体制的有效性一直达到1945年），新宗教不得不寻求官方的许可，以便获得合法性，而不至于被叫做伪宗教。19世纪值得注意的新宗教是"黑住教"(Kurozumikyô)、"金光教"(Konkôkyô)、"大本教"(Omotôkyô)和"天理教"(Tenrikyô，呈请了40年才获得承认)。20世纪比较重要的新宗教则有"灵友会"、"创价学会"和"生长之家"。

在日本之外的其它地方，新宗教也同样成为一种普遍的现象，特别是在殖民主义瓦解之后的非洲。许多作为非洲原创教会而著名的教派，实际上是从基督教各派的传教活动中发展起来的，而且为数众多，其中包括金般古（Kimbangu)、拉姆帕教会(Lumpa Church)、"非洲使徒"(African Apostles)、布雷德运动、"哈里斯运动"和"阿拉都拉教会"(Aladura churches)。

由于"新"宗教是一种不断出现、绵延不绝的现象，R·华理士（R.Wallis）在1984年试图根据它们回应世界的方式，将其划分出三个类别：肯定世界（world-affirming)，否定世界(world-denying）和适应世界（world-accommodating)。还可以根据与既有宗教的关系，把它们区别为：扩展、完善或实践一种既有宗教（见右框）；取代既有宗教；常常通过一种新的启示，引入、推进一种（或真正的）他择性的宗教。

通向巴哈伊教之路

在那些完善或实践一种既有宗教的新宗教中，从犹太教到基督教，再到伊斯兰教的延续过程，是一个早期的范例，因为伊斯兰教宣称穆罕默德是最后的先知（"封印先知"）。但事实上，这一延续过程并未止于此。1844年，设拉子[①]的赛义德·阿里·穆罕默德（1819—1850）在经过一系列启示异象之后，宣称自己为巴布（the Bab）或大门(Gate)，开启了什叶派第十二位伊玛目[②]（见第286页）的道路，后来他又宣布自己就是那位伊玛目。被称为"巴布教派"(The Bābīs）的信徒们遭到了其他穆斯林的迫害，而巴布本人也在1850年被处死。大多数巴布信徒忠诚于巴哈·乌拉(Ba ha'u'llah)，这个宗教头衔（意为"真主的荣耀"）被米尔扎·侯塞因·阿里·努里（Mirza Husayn Ali Nuri,1817—1892）所采用，他在1844年就成为一个巴布信徒，1852年被拘禁在德黑兰的黑狱，并经历了自己的启示异象。"巴哈伊教"由他而出，在全世界的信徒人数超过500万，坚称上帝惟一、宗教同源和人类一体。它仍不断受到穆斯林们的迫害，被穆斯林认为与穆罕默德和《古兰经》的终极地位相抵触。它已经成为"肯定世界"这类宗教的一个代表。

在印度，各种宗教的存在，都有一系列相互关联的可能性，因此，将一种既有宗教扩展为当前的新形式，比完善或实践一种既有宗教的做法，更为普遍。"国际克里须那觉悟社"(简称ISKCON）就是一个例子，无论在工作中还是在娱乐中，它的存在都是为了发展克里须那意识[③]。该社由A.C.巴克提维丹塔·斯瓦米·帕布帕德（A.C.Bhaktivedanta Swami Prabhupada，俗名阿布哈伊·查兰·德[Abhay Charan De]，1896－1977）创立于1966年，在印度之外，因为信徒们在大街小巷喃喃地诵唱哈里·克里须那祷文而为人所熟知。对克里须那的虔敬，核心在于对《薄伽梵歌》的参悟和理解。这一信仰有着深厚的传统，但斯瓦米·帕布帕德的许多著作，使这一信仰得到了阐发和扩展，其中包括长达30卷的《圣典薄伽梵谭》(Srimad-Bhagavatam)。他一直致力于这项工作，直到去世。与此形成对照的是，"超在禅定派"（Transcendental Meditation，简称TM，由玛哈礼希·玛赫西·优济[Maharishi Mahesh Yogi]自1961年开始创立）立场折衷，更为依赖于印度传统，以实行其所宣称的被忽

① 在当时的波斯境内，现为伊朗西南部的一座城市。——译注

② 伊斯兰教什叶派相信，作为穆罕默德继承人的第十二位伊玛目将重返人间，带领穆斯林革新伊斯兰教。——译注

③ 克里须那即"黑天"，为印度教三大神之一毗湿奴的主要化身。——译注

视的自然法则，并且特别通过它自己有关反复念颂祷文的理解，创立了一种具有创造性才智的科学。它是“适应世界”这类新宗教的一个例证。

另一个例子是“科学论教派”，源自拉法叶·罗恩·哈伯德（Lafayette Ron Hubbard，1911—1986）的著作。1950年，他出版了《精神疗法：关于精神健康的现代科学》(Dianetics:The Modern Science of Mental Health)，旨在推动精神疗法的科学与实践。精神疗法主要关注“反应式心灵”(植根于人的潜意识当中)，而“科学论教派”所关注的主要是“赛坦”(the Thetan)[①]或永恒的灵魂。这一教派已经受到了来自四面八方的攻击，争执主要是围绕着它的方法，尤其是它吸收新成员和对待批评的方法，但它一直在灵活有力地为自己辩护。

取代一种既有宗教的例子在“统一教会”中可以看到，它由文鲜明(Sun Myung Moon，生于1920)创立。文氏出生在北朝鲜一个皈依基督教的家庭，1936年经历了耶稣基督在复活节显圣的神迹。该教的启示收集在《神圣原理》(The Divine Principle)和其它一些著作中，宣称在与亚当结合之前，夏娃与鲁西弗[②]（Lucifer）的错误结合不能由耶稣来纠正，因为他在能成婚之前即已被杀害。更彻底的救赎是通过使“统一教”闻名的大众婚姻来实现的[③]。这一运动寻求分裂的基督教会的统一，正像建立于1954年的教会的全称所暗示的：“世界基督教统一圣灵协会”。尽管如此，它仍然是对已有的那些宗教的一种置换或替代。

其他新宗教在一种新的（或新发现的）启示的基础上，提供了一种他择性的宗教。其中一个代表是“耶稣基督后期圣徒教会”，但作为“摩门教派”更为人所知。该教派源自约瑟夫·史密斯（Joseph Smith，1805—1844），他声称：天使摩罗尼（Moroni）曾向他启示在哪里可以找到金板，金板上写着上帝的话语。在史密斯1830年翻译的那本书里，讲述了从中东向美洲的两次迁移，耶稣如何在“后复活”时期显现于美洲，还有摩门（Mormon）随后如何将文句写在这些金板上，并在纪元438年把它们埋在纽约附近的帕密拉（palmyra)。虽然摩门教徒们坚持认为：他们是耶稣所设计的真正的教会的复兴，他们的许多信仰条款与基督徒的信纲也差别不大，但至少其中的两点（《摩门经》是上帝的话语；锡安将在美洲大陆建立起来）很清楚地表明，相对基督教的其它形式而言，这是另一种可供选择的形式。

309

在那些把信徒们——无论是本派信徒还是其他的人们——引向死亡的运动中，“否定世界”的新宗教看起来是最为惊人的。这其中，公众广泛注意的是那些大规模的集体自杀事件：使吉姆·琼斯（Jim Jones）的“人民圣殿教”在圭亚那的灭亡（1978年)、美国联邦调查局（FBI）在韦科（Waco）向大卫·考雷什（David Koresh）领导的“大卫教”发起的进攻（1993年)、“太阳圣殿教”信徒们的死亡（1994年，1995年和1997年)、“奥姆真理教”(Aum Shinrikyo）信徒制造的东京地铁沙林毒气事件（1995年)，以及“天堂之门”(Heaven's Gate）信徒们决定把肉体留在地球上，乘坐宇宙飞船沿海尔·波普彗星（Hale-Bopp）的运行轨迹去寻求拯救（1997年)。

① 哈伯德认为，人既不是精神的也不是物质的，而是一种灵魂体，他将这种灵魂体命名为“赛坦”(源自希腊字母θ)，意思是思想和生命。——译注

② 鲁西弗为早期基督教教父著作中对堕落以前的撒旦的称呼。——译注

③ 为此，统一教常常举行由教主祝福的大型集体婚礼。——译注

围绕许多新宗教产生的争议一直存在，这并不只是针对那些导致骇人听闻结局的新宗教。特别是这样的问题被提了出来：年轻人在多大程度上被操纵或利用，或者，用更流行但不太精确的话说，是被洗了脑。监督异类信仰及其崇拜方式的一些组织已经建立起来，它们甚至已在解救那些已成为信徒的人们。为了取得对探究者有用的新宗教和异类信仰学术研究的成果，社会学家艾林·巴克（Eileen Barker）于1988年建起了"聚焦宗教运动信息网"(缩写为INFORM)。INFORM是中立的，但即使如此，它的小册子《探索》也向学校和大学中的人们发出了危险警告："有些新宗教运动许诺能解除你生活的困境，但会使你陷入比开始时更多的问题之中！有些在自己的真实身份问题上是不诚实的，或者有所隐瞒；有些会占用出乎你意料的大量时间；有些新宗教可能要耗费你许多金钱，使你陷入可怕的债务；还有一些则可能把你带入一种情感的依赖之中，而且你会发现摆脱它要比加入它更难。"

既然有这么多的风险，为什么新宗教还是越来越繁荣，尤其是在年轻人当中？许多答案被提供出来，但是对这些人来说，一个最基本的事实在于：宗教信仰和行为的能力深深地烙刻在人类的智性和肉体中，这不以人的意志为转移，因此人们总是在某种意义上具有宗教的虔诚。正是这一点，使宗教如此有力并遍及人类的生活和历史。然而，这并不能得出人们必然就会加入某种既有宗教（或一定加入任何一种被公认的宗教）的结论。人类的宗教天赋，使得新宗教不断发展。在其追随者们看来，这似乎迎合了自己的需要，满足了他们的愿望。而既有宗教绵延不绝的历史存在，也恰恰是出于同样的原因。

"韦科之围"(Siege of Waco)的灾难性结局，发生于1993年4月。美国政府军围攻一个叫做"大卫教"的教派总部，致使80名成员丧生，但有些信徒是死于他们自己人之手的。



大事纪年表提要

印度宗教和印度教教义

公元前2800–前2000年	印度河谷文明；
公元前1200–前600年	吠陀文献编辑成书；
公元前900–前600年	婆罗门阶层成为祭司；
公元前800–前300年	诸《奥义书》编辑成书；
约320–500年	《往事书》编辑成书；
600–1000年	密教经典《怛特罗》编辑成书；
600–1600年	创建虔信运动；
16世纪40年代	基督教传至印度；
1895年	创立吠檀多协会；
1915年	甘地用印度教的理想为印度独立而斗争；
1947年	印度分治。

耆那教

公元前5世纪	大雄祖师创建耆那教；
300–400年	《真理证得经》编纂完成；
5世纪	耆那教分裂成空衣派和白衣派；
17世纪	形成斯塔纳迦瓦西派；
18世纪	形成特罗般提派。

锡克教

约公元1499年	古鲁纳那克创建锡克教；
1552年	《摩罕 · 波提斯》编辑完成；
1574年	修建哈利曼第尔 · 萨赫布，即阿姆利则金庙；
1606年	设立永恒国王宝座；
1675年	《阿迪 · 格兰特》编成；
1699年	设立卡尔萨锡克军团；
1799年	哈利曼第尔 · 萨赫布镀金，成为名副其实的“金庙”；
1950年	签署《拉希特 · 马亚达》；
1984年	印度军队袭击金庙。

佛教

公元前480年–约前370年	佛陀；
公元前250年	佛教分裂，产生了小乘佛教和大乘佛教部派；
约公元前100–0年	小乘佛教《三藏经》编成；
3世纪	中国佛教；

4世纪	开始出现密教；
372年	佛教传至朝鲜；
6世纪	泰国佛教和缅甸佛教；
550年左右	佛教传至日本；
7世纪	藏传佛教和印度尼西亚佛教；
900–1300年	《高丽藏》刻印完成；
11世纪	高丽版三藏经的第一版和《高丽续藏经》；
1251年	第二版三藏经产生；
14世纪	老挝佛教；
1578年	索南嘉措成为“达赖喇嘛”；
1959年	十四世达赖喇嘛（丹增嘉措）开始流亡生涯。

中国和朝鲜宗教

公元前6世纪	老子著作《道德经》；
约公元前551–前479年	孔子；
公元前3世纪	孔子的《论语》编纂完成；
公元前206–前8年	道教《太平经》编成；
公元前145–前86年	孔子《春秋》史书编成；
300年以前	朝鲜盛行萨满教和祖先崇拜；
约320年	道教著作《抱朴子》完成；
372年	佛教传至朝鲜；
631年	基督教传至中国；
7世纪	琐罗亚斯德教进入中国；
960–1279年	新儒学在中国发展完善；
16世纪	三一教在中国创建；
1795年	基督教传至朝鲜；
1945–1954年	韩国统一教会。

日本

6世纪	儒教和道教传入日本；
538年	各种信仰融合发展成神道教；
8世纪	编写神道教文献《古事记》和《日本书纪》；
794–1185年	神道教和佛教融合成修验道；
1549年	基督教传入日本；
1925年	灵友会创建；
1941年	日本的基督联合教会成立；
1946年	裕仁天皇否认自己的神性；
20世纪70年代	伊斯兰教传入日本。

犹太教

约公元前2000年	《圣经》中记载的族长时期；
公元前13世纪	出埃及；
公元前1000年	定都耶路撒冷；

约公元前960 －前586年	第一圣殿时期；
公元前516年	修建第二圣殿；
0–100年	《塔纳赫》）编纂完成；
70年	罗马人摧毁了圣殿；
约200年	修订《密西拿》；
约425年	《耶路撒冷塔木德》编纂完成；
500–600年	《巴比伦塔木德》编纂完成；
700–1100年	圣经派繁荣；
1040–1105年	拉希；
1100–1200年	哈西德阿什肯那兹发展起来；
1135–1204年	迈蒙尼德；
13世纪后期	《佐哈尔》编成；
1565年	编写《便览》；
18世纪	创建哈西德派；
19世纪	创立新正统派(现代正统派)、改革派犹太教和保守派犹太教；
1926年	创建进步犹太教；
1948年	以色列建国。

琐罗亚斯德教和帕西人

约公元前6000 – 前1200年	琐罗亚斯德；
公元前500年	琐罗亚斯德教被奉为波斯帝国的国教；
公元前100 – 公元200年	《阿维斯陀》真经编成；
900年	琐罗亚斯德教徒逃亡印度成为著名的帕西人；
1800年	帕西人的琐罗亚斯德教分裂；
1906–1979年	琐罗亚斯德教在伊朗被授予了公众发言权；
目前	帕西人在印度仍然颇有影响。

地中海地区的宗教

公元前3000年	木乃伊制作和金字塔；
公元前1799–1750年	巴比伦地区的史诗；
公元前1540– 前1069年	埃及《亡灵书》；
公元前4世纪	希腊众神传播到近东；
公元前2世纪	罗马采信了希腊的神灵；
公元前100- 公元200年	罗马吸收了东方宗教的崇拜内容；
100–400年	罗马皇帝崇拜占支配地位。

基督教

约公元前4年 – 公元30年	耶稣；
约35年	保罗改信基督教；
约70–90年	《马可福音》、《马太福音》、《路加福音》和《约翰福音》编写完成；
2世纪	基督教在印度；
325年	基督教成为罗马帝国的官方宗教；

约988年	基督教正教创立；
1534年	英格兰教会创立；
1549年	基督教传人日本；《公祷书》编辑发行；
1647年	贵格公谊会创立；
18世纪40年代	卫理公会创立；
19世纪	“冒险主义者”和“耶和华见证派”、摩门教徒们和基督教科学派以及救世军成立；
1869-1870年	教皇宣布其不谬性；
20世纪初期	五旬节派成立。

伊斯兰教

约570-632年	穆罕默德；
约650年	《古兰经》编成；
680年	伊斯兰教分裂为逊尼派和什叶派；
7世纪后期	伊斯兰教传至非洲、中国和西班牙；
765年	什叶派分裂成十二伊玛目派和七伊玛目派；
9世纪	《哈底斯》编成；
940年	隐匿的伊玛目；
996年-1021年	德鲁兹派形成；
12世纪	苏菲教团成立；
13世纪	伊斯兰教在印度传播；
15世纪	伊斯兰教传至亚洲；
18世纪	瓦哈布派产生；
19世纪	伊斯兰复兴运动产生；
1947年	巴基斯坦建国；
1979年	伊朗建立什叶派伊斯兰共和国；
20世纪90年代	阿富汗逊尼派塔利班政权。

大事纪年表

印度宗教

公元前2800–前2000年	印度河谷文明。无数的陶像和印章显示出与印度教传统类似的特征。
公元前1200年	雅利安人移民进入南亚。他们在旁遮普邦和西部地区定居下来。
约公元前1200–前900年	吠陀时代初期。包括印度教种姓制度在内的最古老的吠陀文献编纂完成。
公元前一千纪	婆罗门宗教获得发展，重视正确履行宗教仪式，固守社会义务或达磨（正法）。
约公元前900–前600年	吠陀时代晚期。吠陀文化继续发展。婆罗门执行宗教仪式并控制宗教意识形态。
约公元前800–前300年	编纂完成11种主要的《奥义书》。它们表达了永恒不变的自我思想，认为自我依行为而定，在肉体与肉体之间传递。
公元前500–公元1000年	《史诗》和《往事书》记载了毗湿奴和湿婆的崛起以及女神的发展。
约公元320–500年	笈多帝国是当时占统治地位的势力。《往事书》编纂完成。
约公元500–650年	笈多帝国分崩离析。崛起了几个南方王国，其中包括遮娄其王朝、新叶王国和盘底雅王国。
约公元600–1600年	重视湿婆、毗湿奴崇拜以及强调崇拜的虔诚之心的团体兴起。普迦仪式上向神灵上香和食品的参拜行为，在这一时期牢固地树立起来。
公元7世纪–11世纪	以“怛特罗”文献中的启示为基础的密教团体发展起来。
约公元870–1280年	朱罗王朝。印度教在南方兴起。
1498年	瓦斯科·达·伽马到达印度，欧洲开始对南亚地区产生影响。
16世纪40年代	葡萄牙传教士来到印度。
7世纪–9世纪	印度教复兴。罗姆·摩罕·罗易（1772–1833）创立的“梵社”，力图将印度教恢复到沦为殖民地之前的辉煌时代。雅利安社（圣社）运动大力提倡印度教的吠陀形式，反对偶像崇拜和后来出现的文献，如《史诗》和《往事书》。
约1700年	英国东印度公司成立。
1720年	莫卧儿帝国崩溃。英国开始攫取权力。
1857年	由于在枪弹中使用猪油或牛脂，违反了印度宗教信仰，导致爆发了反对英国的第一次民族独立战争（兵变）。
1876年	维多利亚女王成为印度女王。
1895年	辨喜（1863–1902）组织吠檀多协会。他将印度教提升为一个世界性宗教，宣传印度是一个独立国家的的思想，对圣雄甘地（1869–1948）的思想产生了影响。
1915年	甘地加入民族主义运动，采用非暴力和消极抵抗英国的方式为印度的独立而奋斗。
1947年	印度重新赢得独立。印度被分割，导致印度教徒、穆斯林和锡

	克教徒之间不断爆发冲突。
1948年	甘地被一名印度教民族主义分子刺杀。
1950年	制定印度共和国宪法。
目前	印度教将很多因素，如沉思、瑜伽和古鲁（导师）传播到西方世界。

耆那教

公元前8世纪－前7世纪	耆那教在印度东部地区发展起来。祖师巴湿伐就生活在这个时期。
公元前5世纪	传统认为这是最后一位祖师及耆那教的创始人大雄生活的年代。
约公元前3世纪	在贸易中心曼苏拉城形成了一个耆那教社团。
约公元4世纪－5世纪	乌玛斯瓦提整理编纂了耆那教文献《真理证得经》(《入谛义经》)。
约公元5世纪	白衣派（尸吠坦陀罗派）和天衣派（底甘婆罗派）之间发生了教派分裂。
9世纪－11世纪	天衣派耆那教经常受到印度南部皇室家族的资助和供养。
12世纪中期之初	古吉拉特的索楞喀王朝。耆那教的僧侣师尊金月(1089–1172)是两任统治者西特拉吉王及其侄子鸠摩波罗的导师。
17世纪	出现了反对偶像崇拜的斯塔纳迦瓦西派。
18世纪	出现了提倡苦行的特罗般提派。
18世纪－19世纪	偶像崇拜的苦行主义团体逐渐衰落。
目前	苦行主义复兴，神秘主义的派别获得发展。很多耆那教徒移民东非、英国和北美。

锡克教

约公元1499年	古鲁纳那克（1469–1539）创建锡克教，成为第一任祖师。
公元1539年	古鲁安格德（1504–1552）成为第二任祖师。
1552年	古鲁阿玛尔·达斯（1479–1574）继任第三任古鲁。他将祖师们的作品编辑成《摩罕·波提斯》。
1574年	古鲁拉姆·达斯（1534–1581）成为第四任祖师。他创建了阿姆利则，并且开始着手修建哈利曼第尔·萨赫布（大梵神庙），即阿姆利则金庙。
1581年	古鲁阿尔琼·德夫（1563–1606）在金庙内安放了一部圣典（即后来著名的《阿迪·格兰特》和《古鲁·格兰特·萨赫布》）的手抄本。他死于莫卧儿穆斯林之手，标志着军事化锡克教的开端。
1606年	古鲁哈尔戈宾德（1595—1644）成为第六任祖师。他宣布具有对所有锡克人的宗教精神权威和世俗管理的权力。哈尔戈宾德在金庙对面修建了著名的永恒国王宝座，在此签署法令。
1644年	古鲁哈尔拉益（1630—1661）成为第七任祖师。
1661年	古鲁哈尔克里欣（1656—1664）成为第八任祖师。
1664年	古鲁德格·巴哈杜尔（1621—1675）成为第九任祖师。他被莫卧儿人处以极刑。
1675年	古鲁戈宾德·辛格（1666—1708，1699年之前称为戈宾德·拉益）成为第十任祖师。他编辑完成了整部锡克教圣典《阿迪·

	格兰特》。
1699年	古鲁戈宾德·辛格设立了卡尔萨锡克军团，标志着允诺实现。
1708年	古鲁戈宾德·辛格宣布《阿迪·格兰特》(《古鲁·格兰特·萨赫布》) 为他的继任者，表明他成为最后一位人类祖师。
1799年	国王兰季特·辛格 (1780—1839) 统一了锡克组织，在1799-1839年期间统治旁遮普地区。他为哈利曼第尔·萨赫布镀金，使它成为名副其实的“金庙”。
1873年	第一个锡克社团爱邦运动在阿姆利则创建。
19世纪后期－20世纪初期	锡克教徒向东非、远东、加拿大、美国、欧洲和英国移民。
1909年	《阿南德婚姻法》认可了锡克教的仪式。
1920年	为了使神圣的庙宇摆脱腐朽的管理制度，阿卡利党成立。
1925年	《锡克教庙宇法案》将庙宇的管理权授予庙宇管理委员会 (SGPC，1920年成立)。
1947年	印巴分治。锡克教徒的家乡旁遮普被分割为印度和巴基斯坦两部分，锡克人逃到印度境内。
1950年	签署决定性的锡克军团卡尔萨法规，即著名的《拉希特·马亚达》。
1966年	邦省边界重新划分。旁遮普邦成为印度境内惟一以锡克教徒为主体的邦省。
1973年	阿卡利党签署《阿南德普尔·萨赫布》方案，提出宗教及经济方面的要求。印度政府拒不接受。
1984年	加尔内尔·辛格·宾得瓦利是一位提倡军事行动的狂热分子，他发动了锡克人自治运动。印度军队袭击金庙时，加尔内尔被打死。
目前	锡克教目前已成为一个组织完善的世界性宗教。

佛教

公元前480年	佛陀出生在迦毗罗卫，即目前尼泊尔境内的提罗拉科特。
约公元前5世纪中期	佛陀成道，向印度教的苦行者初次讲道。僧院团体在印度和尼泊尔发展起来。
公元前4世纪以来	由于对导师的权威性产生多种争论，发展出了不同的“世系集团”。
约公元前370年	第二次佛教徒大会在吠舍离城举行，将僧院戒律和实践活动进行了系统整理。
公元前3世纪初	佛教传播至东南亚。
公元前272年	佛教信徒、孔雀帝国的阿育王 (公元前272－前232年在位) 登上统治印度的王位。
公元前250年	阿育王在华氏城主持了第三次佛教大会。这次大会导致了大分裂，产生了小乘佛教和大乘佛教部派。
公元前232年	阿育王逝世。佛教在印度日渐衰落。
公元前1世纪后期	上座部 (小乘) 佛教在斯里兰卡颇具影响。
公元前1世纪末	印度佛教徒定居南亚。中观派佛教到达中国。
约公元220年	中国佛教发展成“佛—道教”。
公元4世纪	唯识宗信徒 (瑜伽行派) 首开密教与金刚乘思想融合之先河。他们对藏传佛教和远东佛教的发展产生了重要影响。据说是佛牙舍利的一块遗骸被带到了斯里兰卡皇宫中。

372年	中国僧侣顺道和阿道将佛教传播至朝鲜。
384年	朝鲜宫廷接待了一位印度僧侣——摩罗难陀。
约420年	中国出现了不同的佛教宗派。天台宗和华严宗是学术性思想性较强的宗派，而禅宗和净土宗则更接近普通民众。
526年	谦益以印度毗耶那(僧院生活的戒律)为基础创建了朝鲜律宗。
527年	新罗（朝鲜）接受了佛教信仰。
约589年	编写了中国佛教的评论、注释和师尊制度体系。
6世纪	缅甸采纳了小乘佛教信仰。泰国的佛教圣地佛统(音译为那坤巴统）开始使用。
6世纪中期	佛教从朝鲜传入日本。圣德太子(573-621)被尊为“创建者”。
7世纪初期	佛教传入西藏。松赞干布王（约609-650）奉其为国教。佛教与原有的本土宗教本教之间的宗教与政治斗争持续了数个世纪之久。在朝鲜王国时期的新罗，圆光法师制定了俗家信徒的五大诫命。
7世纪	大乘佛教传入印度尼西亚，受到苏门答腊的室利佛逝历代国王的扶持和供养。朝鲜高僧义湘（625-702）和元晓（617-686）创建京东华严即朝鲜华严宗。
7世纪 - 8世纪	日本确立奈良六宗。
7世纪 - 14世纪	朝鲜统治者采用僧侣作为国师。同时皇室家族中的一员出家为僧，也成了一种传统惯例。
645年	律宗大师慈藏在位于新罗都城庆州地区的皇龙寺监督建造了著名的九层宝塔。
668年	佛教作为护国宗教的角色确立下来，新罗统一朝鲜半岛。
668-935年	统一的新罗时期。朝鲜僧侣前往中国和印度学习，将最新的佛教教义带回朝鲜。
8世纪	日本的奈良时代（710-784）。佛教成为国教。
8世纪初期	从曹溪宗中分裂出的禅宗沉思修行派别形成了禅宗九山门。
741年	圣武天皇下令各省修建国家供养的官寺。
8世纪后期	赤松德赞以大乘佛教为基础在桑伊创立一个僧院团体。西藏宁玛派也在此时形成。
约792-794年	桑伊寺大辩论决定了印度大乘佛教成为西藏佛教的首选。
9世纪	信奉印度教的高棉人控制了暹罗和柬埔寨(高棉)地区。他们融合了本民族神灵崇拜、大乘佛教的菩萨及本地神和祖先崇拜。日本的天台宗和真言宗创建。
836-842年	西藏国王朗达磨（约803—842）迫害佛教徒。所有的寺院均被捣毁，成千上万的僧侣和俗家信徒惨遭杀害。
845年	中国的唐武宗压制佛教。
10世纪初期	朝鲜的高丽王朝（918-1392)。太祖（918-943在位）在都城开京(目前的开城)，建造大型寺院，还制定了一部佛教宪法。
10世纪 - 14世纪	朝鲜的高丽王朝。搜集印刷了佛经《高丽藏》。
11世纪	缅甸国王重新恢复小乘佛教的僧院制度。大乘佛教地位日衰。
11世纪初期	朝鲜产生了高丽版三藏经的第一版。
1042年	印度僧侣和导师阿底峡（约982-1054）到达西藏。他刺激了西藏佛教的复兴。
1073年	贡却布（生卒年不详）创建藏传佛教萨迦派。
11世纪后期	大觉国师义天（1055-1101）创建朝鲜天台宗。义天还编辑佛

	经《高丽续藏经》。
12 世纪	西藏的刚波巴（1079—1153）创立藏传佛教的噶举派。
12 世纪初 - 18 世纪晚期	泰国列位国王承担保护僧伽不受外敌侵犯的责任，极少介入僧院的内部事务。
12 世纪中期	印度佛教彻底被根除。西藏成为印度大乘佛教的中心。
12 世纪后期	朝鲜的普照国师（1158 - 1210）融合了教禅两宗的思想，在曹溪山修建了吉祥寺，创建了曹溪宗。
1185–1333 年	日本的镰仓时代。产生了最流行的佛教宗派：禅宗的临济宗、曹洞宗，净土宗，净土真宗和日莲宗。
1231–1259 年	蒙古人入侵朝鲜，破坏了《高丽藏》和《高丽续藏经》。
1251 年	朝鲜高丽的第二版《三藏经》完成。
1253 年	蒙古首领忽必列汗接受了藏传佛教。它成为蒙古占统治地位的宗教。
13 世纪后期	藏传佛教开始向东亚和中亚地区传播。
14 世纪	小乘佛教开始传入老挝。老挝佛教中保留了民间大众的信仰因素。
14 世纪后期	日益增长的财富和势力削弱了朝鲜高丽佛教的精神性。
15 世纪	高棉王国被泰族推翻。小乘佛教成为高棉地区的主导宗教。朝鲜李朝（1392–1910）初期。新儒学官僚掌权。佛教的优势地位遭到削弱，不过仍然得到世宗（1418–1450 年在位）的供养。发明了朝鲜文字系统“正民训音”。
1409 年	宗喀巴（1357–1419）修建甘丹寺，在西藏创立佛教格鲁派。
1461 年	朝鲜国王世祖（1455–1468 年在位），为将汉文佛典译成韩文而专门设立了皇家都监院。
1578 年	蒙古首领俺答汗授予索南嘉措（1543—1588）“达赖喇嘛”的称号。索南嘉措把这份荣誉加诸于前两世大师之身，因此根敦朱巴（1391—1475）成了“第一世”达赖喇嘛。
1592–1598 年	日本入侵朝鲜，高僧西山大师修静（1520—1604）和弟子松云惟政（1544—1610）奋勇反抗，成为民族英雄。
17 世纪	佛教禅宗中的黄蘗宗从中国传入日本。
17 世纪 - 18 世纪	朝鲜重获独立之后，佛教仪式和寺院复兴。
17 世纪 - 19 世纪后期	日本的德川幕府时期（1603–1868）。佛教是这个时期日本的国教。
18 世纪后期至今	泰国的查克里王朝。开展了几次重要的僧院制度改革。
19 世纪中期	蒙固王子（后来的拉玛四世，统治到 1868 年）在泰国对僧院进行了一系列变革。他领导了著名的法相应部运动，意为“信守佛法（经典）者”。
1868 年	神道教被重新确立为日本的国教。
1898 年	泰国僧侣受托实施全国性的初级教育计划。
20 世纪初	太虚法师（1890–1947）领导了中国佛教的一次改革运动。
1902 年	泰国签署第一个《僧伽法案》，规定了各类僧院权威的职责，开始对僧伽实行标准化管理。
1910–1945 年	朝鲜沦为日本的殖民地时期。僧侣诗人韩龙云（1879—1944）对朝鲜佛教进行了一系列变革。
1924 年	韩龙云在朝鲜成立了青年佛教徒团，还设立月刊杂志《佛教》。
1932 年	泰国的佛教僧院制度开始采取宪法形式。

1941年	第二个《僧伽法案》朝佛教戒律民主化的方向上迈出了一步。
1945年	日本实行了宗教自由，政府既不扶持佛教也不再供养神道教。朝鲜佛教团体在各省政府的支持下在汉城设立了中心办公室。
1949年	佛教开始受到中国共产党政府的限制。
1950年	丹增嘉措（生于1935年）成为第十四世达赖喇嘛。中国人民解放军入驻西藏。
1959年	达赖喇嘛流亡印度。
1963年	签署的第三个《僧伽法案》反映了首相沙立·他纳叻（1958–1963年在任）的权威专制政策。它将权力集中到长老尊者手中，用一个长老会取代了各种僧伽委员会。
1976年	毛泽东逝世。佛教开始在中国复兴。
1995年	西藏儿童根顿却杰宁玛被认定为第八代班禅，但未获中国中央政府承认；随后中国中央政府选出的一个藏族儿童正式继承了班禅之位。
20世纪后期	学者、僧侣佛陀达萨比丘（泰语是Putatat），即“佛使”（1905–1983）重新阐释了佛教的最基本的戒律，突出了其“现世”色彩。
目前	小乘佛教在缅甸、泰国、柬埔寨和老挝成功传播。上述地区的大乘佛教逐渐消失，密教受到压制。小乘佛教僧侣与斯里兰卡联系密切，仍然前往印度研习。佛教继续繁荣。

中国宗教

约公元前2070–前1600年	夏朝。宗教信仰中占主导的是王权神圣和神秘权威的思想。
约公元前1600–前1046年	商（或殷）朝。宗教实践包括甲骨文和占卜以及祖先崇拜。帝构成了万神殿。
公元前1046–前256年	周朝。对天、星辰的崇拜和儒家、道家、墨家、阴阳家及五行开始发展起来。
公元前741–前476年	春秋时期。道家创立。这一学派因老子创作的著作《老子》或《道德经》而规范起来。
公元前551–前479年	孔夫子开创儒家学派，编纂了中国早期的宗教性史书《春秋》，以及包含商、周两代305首诗的诗歌总集《诗经》。
公元前479–前438年	墨子（墨翟）创建墨家学派，公元前3世纪之后它湮没无闻。
公元前475–前221年	战国时期。《论语》整理完成，记录了约五百条孔子与其弟子之间的对话以及评论。
约公元前399–前289年	庄子发展了道家的哲学思想。
约公元前372–前289年	荀子开创儒家的一个学派，宣扬人性本恶。
约公元前305–前204年	邹衍把阴阳思想与五行——水、火、土、木、金——观念结合起来，发展出一种融会贯通的阴阳五行学说。
公元前221年	秦王嬴政（公元前259年–前210年）统一中国，成为秦朝的第一位帝王（秦始皇）。
公元前221–前206年	秦朝。兴起了新的信仰，包括天地崇拜和长生不老的思想。
公元前221–220年	秦汉时期。儒家的荀子学派盛行。
公元前206年–8年	汉朝初期。宗教和政治生活受到黄老道家和法家思想的控制。长生不老的道教尤为盛行。儒家是正统的意识形态。道教经典《太平经》编纂于这一时期。
公元前206–220年	汉朝。融合性的国家宗教确立下来，有国家宗教和民间信仰的

	区别。佛教在这一时期传人中国。
公元前202－前195年	汉高祖在位。他是第一位在孔子墓前行太牢之祭礼的皇帝。
公元前179?－前104年	儒家学者董仲舒是汉武帝（公元前140－前87在位）的一位谋臣。
公元前145?－前86年?	司马迁著《史记》，其中包括孔子的传记。
公元前141－前87年	汉武帝把儒家确立为国家的正统信仰。
公元前135年	窦太后去世。儒家逐渐取代法家和黄老思想。
公元前113年	汉武帝是第一位敬拜"太一"的皇帝。
公元初期－1912年	在国立学校和国家机构中崇拜孔子成为义务性的行为。献祭是政府官员的部分职责。
公元25－220年	汉朝后期。以《道德经》和其它经典为基础，道家发展成为宗教性的道教。张角以道教思想为基础组织了一个称为"黄巾军"的军事团体。
142年	老子向道士张陵（张道陵）显灵。张道陵创建五斗米道。
155－220年	张鲁把五斗米道发展成一个宗教团体，也就是著名的天师道。
公元220年	关羽逝世。关羽是一位著名的将军，后来被尊奉为关帝（关老爷），乃掌管财富与正义之神。（原文误作公元前220年，并将此条放在秦朝后，现改正。——译者）
226－249年	王弼将道教的概念应用到儒家的学说中。
251－334年	魏华存是道教上清派的第一位女性"祖师"。
约320年	道士葛洪（283－363）创作《抱朴子》（抱朴归真的先生）。
365－448年	寇谦之复兴天师道。
406－477年	陆修敬组建灵宝派。
456－536年	陶弘景发展完善了道教上清派。
586－906年	隋唐时期。佛教和道教繁荣。宗教性的朝圣开始盛行。
7世纪－8世纪	唐高祖在老子的出生地修建了一座大型祖庙。
618－906年	唐朝。很多皇帝把道教作为家族的宗教。贸易的发展使得很多外国宗教传人中国。
631年	基督教聂斯托利宗来到中国。
637年	唐太宗（626－649年在位）签署法令，保证道士优于佛教僧侣。
691年	佛教信徒武后（684－705年在位）采取了与太宗相反的政策。她在洛阳和长安的宫殿中修建了佛教寺院。
694年	摩尼教被认可为合法。摩尼教信徒引人了每周七天制。
7世纪后期	琐罗亚斯德教确立了合法地位。
712－756年	道教徒宣宗统治。他在洛阳和长安修建了道观。关于道教经典的问题成为科举考试中的特色内容。
768－824年	韩愈反对佛教。
845年	唐武宗（840－846年在位）迫害佛教徒。所有非道教的其他宗教也受到压制。
960－1279年	宋朝。新儒学兴起，此时道教的全真道和正一道兴起。儒家的孟子学派十分盛行。《道德经》编订完成。周敦颐（1017－1073）和程颐（1033－1107）发展了儒家的理性主义方式（理学），而陆象山（1139－1193）和王阳明（1472－1529）提倡心学。
1260－1368年	元朝。蒙古人统治中国。基督教的涅斯特利派和天主教出现在中国。西方的基督徒马可·波罗在中国宫廷中任职。
1368－1661年	明朝。儒教变得更加理想化。天主教传教士来到中国。国家对

	宗教的控制日益增强。北京修建天坛。摩尼教对宗教和政治产生了影响。秘密社团遭到取缔但是仍然继续发展。
1420年	唐赛儿（生卒年不详）发动了一次起义，自称佛母。
16世纪	林兆恩（1517–1598）以儒教、道教和佛教融合的思想为基础创立了三一教。
1584年	修建了供奉孔子、老子、佛陀和林兆恩的一座三教寺。
16世纪后期	耶稣会传教士到达中国。
16世纪后期–17世纪	新儒家学者林罗山（1583–1657）和贝原益轩（1630–1714）将新儒家学说传入日本。
1603年	耶稣会传教士利玛窦（1522–1610）创造了《天主实意》，向儒家学者解释基督教思想。
1644–1911年	满清王朝。在道教、佛教和基督教内部产生了新的团体。教皇谴责利玛窦采取的改宗方式。中国宫廷驱逐所有不采取利马窦方式的基督徒。三一教受到迫害。皇帝支持西藏的喇嘛教(藏传佛教)。
19世纪初期	新教传教团来到中国。
1851年	洪秀全（1813–1864）以基督教思想为基础创建了太平天国。
1898–1900年	义和团（义和拳）开始展开反对传教士的斗争。
19世纪后期	基督教传教士和中国人民之间存在持续的剧烈冲突。
1911年	满清王朝最终被孙中山（1866–1925）领导的共和军队推翻。
1912年	中国成为共和国。政府签署法令，取缔了公共学堂中的儒家教义。
1919年	五四运动开始。五四运动采用科学作为消灭宗教的工具。主要的知识分子领袖是陈独秀（1879–1942）、胡适（1891–1962）和鲁迅（1881–1936）。
20世纪20年代至30年代	佛教取得了新发展，道教的全国性组织也创建起来。
1928年	道观和佛教寺院遭拆除。
20世纪30年代	国民党的蒋介石（1887–1975）为复兴传统文化价值，开展了新生活运动。
1931年	日本入侵中国北方。
1934–1935年	中国东部共产党军队长征。
1937–1945年	中国被日本军队入侵和占领。
1949年	中华人民共和国于10月1日宣告成立。毛泽东（1893–1976）任中国共产党中央委员会主席和人民共和国中央政府的第一任主席。
20世纪50年代	与“迷信”或反对党派有关的社团全部被取缔。接受共产党政府的宗教信仰获许存在，但它们受到政府的监管。
1958年	毛泽东提出“大跃进”运动。
1966–1976年	文化大革命。林彪（1907–1971）倡导的毛泽东崇拜在此期间达到顶点。
1976年	毛泽东逝世，奉其为神灵的思想受到抑制。
20世纪80年代	传统宗教开始复兴，再次出现崇拜毛泽东现象。
1999年	法轮功等被视为迷信的宗教信仰被取缔。
目前	政府限制宗教活动。法律要求信奉宗教的人们必须登记自己的信仰，但实际上很多人并不公开自己的信仰。如今风行的宗教活动包括祭祀祖先、佛教、道教和基督教。

朝鲜／韩国宗教

公元4世纪以前	萨满教占主导地位。人们同时崇拜并供奉农业神灵和祖先。
公元4世纪	佛教传至朝鲜境内，后来被广泛接受。（可参见朝鲜佛教大事年表部分）
918–1392年	高丽王朝。佛教禅宗崛起。民间宗教和佛教融合并存。
1236–1251年	佛教经典的完全版《高丽大藏经》雕刻完成。
1392–1910年	李朝。儒教的巅峰期，力图创建一个儒教社会典范。佛教和萨满教受到压制。
1795年	第一位罗马天主教传教士周文谟（1752–1801）来到朝鲜。天主教会禁止信徒参加祭祖仪式。这导致官方政府以无视社会道德的罪名迫害天主教徒。
1801–1871年	成千上万的基督教徒殉教身亡。这导致朝鲜的天主教会产生一种"隔都"心理，这种情绪一直延续到20世纪60年代。
1882年	新教徒约翰·罗斯把《新约全书》译成了朝鲜语（韩语）。
1884年	第一批新教传教士到达朝鲜。
1907年	从平壤开始发起新教复兴运动。组建朝鲜自治长老会。
20世纪20年代	开展佛教俗家弟子运动，最终使佛教走向了复兴。
1930年	朝鲜成立了独立的卫理教会。
20世纪30年代末至40年代初	由于基督教徒拒绝参加日本殖民主义政府的神道教神社祭拜仪式而遭受残酷的折磨与迫害。
20世纪60年代	基督教教会的成员数量迅速增加。
1984年	罗马天主教传入朝鲜（韩国）两百年纪念；朝鲜新教一百年纪念。
目前	基督教继续发展。

日本宗教

公元前6000–前300年	绳纹时代。宗教信仰重视丰产、再生和神灵。
公元前300年–公元300年	弥生时代。出现重视与稻米生长及丰收相关的宗教仪式。丧葬物品也暗示了萨满教的特征。
300–645年	古坟时代。开始出现对死后生活的信仰。
6世纪	儒教和道教颇具影响。
538年	作为对佛教传入日本的反应，原始宗教发展成为神道教。
538–552年	佛教从朝鲜传入日本。
574–662年	佛教成为日本的国教。圣德太子是佛教的一位势力强大的资助者。（原书中的国家名称为"Korea"，疑误，故改为日本。——译者）
7世纪	高人役行者创建修验道。
604年	奈良时代。圣德太子颁布的《十七条宪法》中融合了儒教、佛教和神道教的思想。
607年	佛教徒圣德太子宣布崇拜神道教神灵的必要性。
8世纪初期	神道教文献《古事记》（712年）和《日本书纪》（720年）编成。
710–794年	奈良时代。佛教受到政府的支持，中国的六个佛教宗派相继传入日本，它们是成实宗、俱舍宗、律宗、三论宗、法相宗和华严宗。
741年	圣武天皇（724–749年在位）下令修建一批国家供养的体系完

	备的佛教官寺国分寺和国分尼寺。
745年	圣武天皇下令在日本的宗教中心修建东大寺。
788年	最澄在比睿山创建天台宗寺院延历寺。
794–1185年	平安时代。神佛习合（神道教和佛教融合）系统化。修验道更加组织化系统化。
9世纪–10世纪	民间盛行御灵信仰和死者祭拜。
9世纪初期	佛教真言宗开始崛起。
806年	最澄从中国返回日本，随后创建了一个佛教宗派。
905–927年	宫廷记录包含神道教的祷文祝词。
12世纪	修验道在各地山区多处设立苦修中心及朝圣地，建立起等级制度。
1185–1333年	镰仓时代。自然灾害、内战与正法处于衰落期（末法时代）的观念也在日本宗教信仰中有所表现。此时涌现了许多新宗派，包括净土宗和禅宗。神道教内部产生了反对佛教的团体。
1336–1537年	足利时代。禅宗僧院系统五山诸寺院继续介绍并传播中国的知识和文化。了庵桂悟（1425–1514）将王阳明的新儒学思想传入日本。
1484年	吉田兼俱（1435–1511）在京都的山城建立了吉田神道。
1549年	基督教经由耶稣会传教士弗郎西斯·西维尔传入日本。为传教，耶稣会士根据日本的传统习惯对基督教做了调整。
1571年	比睿山的佛教寺院延历寺被毁。作为抑制佛教影响的工具，基督教受到鼓励。
1593年	西班牙方济各会修道士到达日本。他们以向贫苦民众宣讲福音为主，而且还采取了一种更接近福音的方式。
1597年	长崎的26名基督徒被钉死在十字架上。
1600–1867年	德川时代。日本全国统一，处于幕府的统治之下。断绝了日本与世界其他地区的联系。佛教受到政府的控制。全国修建了成千上万座佛教寺院。修验道受到限制，成员大都成为本地的宗教领袖和精神导师。儒教成为官方正统哲学的一种形式。
1612年	岛原叛乱。外国人遭到驱逐，基督教转入地下，其秘密活动长达300年之久。
1635年	采用檀家制度。法律要求每个家庭都必须到其所属佛教寺院辖区内进行登记，而且每年获得一份证明文件以表明他们与基督教毫无瓜葛，同时葬礼和庆典纪念仪式也必须在佛教寺院中进行。
1650年	第一次大规模参拜伊势神宫。
18世纪中期	一个复兴神道教的团体开始获得影响。
19世纪初期	一大批融合性的宗教——包容佛教、基督教、神道教和民间宗教信仰等诸多因素，又多染上了西方的唯灵论、超自然神秘主义及科学幻想的色彩——崛起。
19世纪后期	幕府制度解体。西方势力重返日本。发生了几次大规模的日本向外移民事件；宗教习俗也随之遍地生根。
1865年	在长崎发现了大约两万名隐藏的基督徒。
1868年	檀家制度遭到取缔。
1868–1912年	明治时期。采用了西方思想，但是神道教仍然是国教，同时还采用了儒家的伦理道德观念。

19世纪70年代至80年代	佛教遭受迫害，寺院遭到破坏。佛教开始通过对新政府表示拥护、采用新兴技术等一系列变革措施做出了回应。僧侣们到西方的大学中学习。
1871年	创立国家神道，其神职人员属于国家官员，而神社则成为国家的统治工具。
1872年	修验道被取缔。修验道的中心和寺院不是被迫改成神道教的神社就是变成了佛教的寺院，山伏的地位被彻底剥夺，成员也遭到监禁。
1873年	明治初期（至1891年）。停止了对基督徒的迫害。佛教参与社会福利工作。
1876–1908年	教派神道组成，官方正式承认的共有13种宗教性的神道组织。
1889年	明治宪法采用了传统的日期，把公元前660年作为日本建国的时间。
1890年	帝国教育法令将儒家思想与神道教的神话传说结合在一起，强调效忠天皇、重视社会的和谐稳定。
20世纪10至20年代	基督徒协助创建了社会主义团体和工会组织，但是不久就失去了影响。
1912–1926年	大正时期。神道教被当作独特的、维护爱国主义的工具。与此同时发生变化的还有从自然现象崇拜变成了祖先崇拜。西方的影响日增，包括降神会、心灵感应（遥感）、透视力（神视）和催眠等。
1918年	《大学令》允许以宗教缘由创办的教育机构获得大学的地位。成立了一些儒家团体，致力于和那些被视为实用主义的西方精神、社会动荡及社会道德堕落现象展开竞争。
20世纪20年代以来	新宗教发展起来，其中包括成长之家、创价学会和真如苑。
1925年	灵友会创建。很多组织从灵友会分裂出来，发展成了其他的宗教团体，包括立正佼成会。
1926–1989年	昭和时代。裕仁天皇（1901–1989）在位。
1941年	日本的基督联合教会成立。这是日本最大的独立新教团体。
1945年	取消了政府对宗教的限制。修验道复兴。基督教再次开展传教活动。国家对神道教的资助宣告结束。
战后的年代	新宗教掀起了改宗运动。
1945–1947年	土地改革法案否认此前属于佛教寺院的有关土地的所有权。《民法》承认在紧密联系的传统家族体系中核心家庭的地位。这一法案削弱了与将家庭住户与佛教寺院紧密联系在一起并保证了它们的财政来源的檀家制度。佛教寺院采取了种种应对措施，如向游客开放，经营不动产和土地管理及其它行业，活动范围逐渐朝着多样化的方向发展。
1945–1952年	基督教在日本取得了重大进展。
1946年	裕仁天皇在一次广播讲话中正式否认了自己的神性。
1964年	宗教组织创价学会组成了自己的政党公明党。
20世纪70年代	伊斯兰教在日本开始广为人知。
目前	这一时期的宗教特征是传统、革新和世界性影响之间的紧张态势。基督教教会融合了儒家、神道教、佛教和民间信仰的各种因素。修验道继续实践。新时代精神团体获得发展。道教和

儒教宗旨继续点缀着日本人的生活。

犹太教

约公元前2000年	《圣经》中记载的族长时期。
公元前13世纪	出埃及。
公元前13世纪－前12世纪	征服迦南。
公元前12世纪－前11世纪	士师时代。
约公元前1000年	大卫王在耶路撒冷统一了各部族。
约公元前960年	所罗门继承王位，修建了第一圣殿。
约公元前920年	所罗门去世。统一王国分裂为北方的以色列和南方的犹大。
公元前8世纪中期－巴比伦流放	流放前的先知时期，其中包括阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦和耶利米。
公元前722年	以色列国被亚述人攻陷。犹太人遭到驱逐。
公元前609年	曾实行宗教改革的犹大国王约西亚在与埃及人的战争中被杀。
公元前586年	犹大王国被巴比伦征服。圣殿被毁，犹太人遭到驱逐。
公元前538年	巴比伦陷于波斯的居鲁士大帝手中。流放的犹太人得以返回以色列。
公元前516年	在耶路撒冷修建了第二圣殿。
公元前6世纪后期	流放和返回时期的先知包括以西结、后以赛亚和第三以赛亚哈该、撒迦利亚、约珥和玛拉基。
公元前332年	亚历山大大帝（公元前336－前323年在位）征服巴勒斯坦。犹太社团在整个希腊世界境内获得发展。
公元前175－前164年	塞琉古王国的安条克四世伊皮法尼斯强迫犹太人全面希腊化。
公元前167年	马卡比起义胜利。
公元前164年	清理圣殿。
公元前1世纪	犹太教内部出现了两种主要的宗教派别：撒都该派和法利赛派。
公元前63年	庞培攻克耶路撒冷。犹太社团遍布罗马帝国境内。
公元前40年－前4年	希律被罗马人任命为犹地亚的王。
公元1世纪	希伯来圣经（《塔纳赫》）编纂完成。
约公元20–50年	生活在亚历山大里亚的犹太哲学家斐洛力图将希腊哲学与犹太教调和。
约公元37–100年	军事将领和历史学家弗雷维厄斯·约瑟福斯记录了犹太史（《犹太战争史》和《犹太古史记》）。
50–135年	拉比阿其巴·本·约瑟夫殉教。
66–70年	犹太人发生暴乱。罗马人摧毁了圣殿。
约70–85年	约翰嫩·本·撒该在雅法附近、沿海的雅夫内建立了一所小型宗教学校，此即犹太公会的所在地。
73年	起义的最后一个基地马萨达被罗马人攻陷。
132–135年	巴尔—柯巴起义。罗马人将耶路撒冷夷为平地，明令犹太人不得进入耶路撒冷城内。
约200年	犹大·哈—纳西对口传妥拉《密西拿》进行了第一次修订。
约425年	罗马人废除族长制度和犹太公会。《耶路撒冷塔木德》编纂完成。
公元6世纪－7世纪	《巴比伦塔木德》编纂完成。

公元7世纪－10世纪	统治伏尔加－高加索地区的一个王国的哈扎尔人采纳了犹太教信仰。
公元638年	穆斯林攻克了耶路撒冷。《乌玛协议》使犹太人成为顺民（受保护的人）。
公元8世纪－12世纪	圣经派信徒严格地以成书《妥拉》为自己的信仰基础，向拉比犹太教提出了挑战。
9世纪－11世纪	犹太人在莱茵河地区兴旺起来。
9世纪－12世纪	犹太社团在北非和西班牙地区兴旺起来。
882–942年	萨阿迪·加昂将《圣经》翻译成阿拉伯语。
1040–1105年	拉比所罗门·本·伊萨克即拉希，是伟大的法国《圣经》注释者和塔木德研究学者。
1066年	诺曼征服。犹太人定居英格兰。
约1075–1141年	犹大·哈勒维创作了《库扎里》(Kuzari)，内容是关于一位犹太人、一位基督徒和一位穆斯林之间的辩论。
1089–1140年	拉比亚伯拉罕·伊本·埃兹拉是优秀的西班牙语《圣经》注释者。
1096–1099年，	在第一次十字军东征期间，莱茵河地区的犹太社区遭到破坏。
12世纪－13世纪	在德国犹太人当中形成发展了虔诚派团体阿什肯那兹。
1135–1204年	摩西·本·迈蒙，"迈蒙尼德"或称"拉巴姆"创作了关于《塔木德》法律裁决的重要的法规汇编《密西拿妥拉》(《律法的重复》)，而且还用阿拉伯语创作了《迷途指津》。
1144年	在诺维奇城发生第一次宗教仪式上的屠杀诽谤事件。
约1159年	图德拉的本杰明穿过欧洲前往巴勒斯坦旅行，他的《游记》中记录了犹太人的生活。
1194年	约克郡大屠杀。由于不愿意向抢劫围攻的暴徒屈服，150名犹太人选择了集体自杀。
1194–1270年	摩西·本·纳赫曼，"纳赫曼尼德"或"拉姆班"在巴塞罗那辩论会上参辩。
1215年	第四次拉特兰宗教大会颁布法令，要求犹太人必须佩戴特殊徽章。
1240年	巴黎大辩论。《塔木德》在巴黎被当众烧毁。
1244年	弗利德里克二世授予奥地利犹太人以基本公民权。
1290年	犹太人被逐出英格兰。
13世纪末期	《佐哈尔》出版。摩西·本·舍姆·托夫·里昂编辑，此书被归为2世纪的拉比西蒙·巴尔·约柴之作。
14世纪	犹太人开始从西方向东欧移民。
1336–1339年	德国开始"清除犹太人"的大屠杀。
1348年	黑死病流行。犹太人受到指责，在全欧洲境内遭受大屠杀。
1391年	西班牙强迫犹太人改信基督教。
1394年	犹太人被逐出法国，但是仍有小部分社团在罗马教皇的庇护下留在了法国。
1437–1508年	艾萨克·本·犹大·阿布拉瓦内尔是一位卓越的葡萄牙语《圣经》的注释者和领袖。
1438年	在费兹修建了第一个犹太隔都。
1475年	第一部犹太经典付诸印刷，拉希注释版本。
1481年	在塞维利亚发生了第一次判处火刑事件。
1492年	犹太人被逐出西班牙；16万人离境。

1493年	犹太人被逐出西西里岛。
1497年	犹太人被逐出葡萄牙，他们的孩子被迫受洗。
16世纪	西班牙裔犹太人来到奥斯曼帝国和荷兰地区定居。
1511－约1578年	阿扎利亚·德·罗西，意大利文艺复兴时期最伟大的希伯来学者，创作了《眼睛之光》(Me'or Einayim)。
1516年	第一个隔都在威尼斯建立。
约1525–1609年	拉比犹大·娄沃·本·白扎尔，即“玛哈拉尔”是一位波希米亚塔木德学者和道德家。他是传奇性的布拉格戈勒姆的创造者。
1527年	犹太人被逐出佛罗伦萨。
1534–1572年	艾撒克·本·所罗门·路里亚是生活在萨法德北部的加利利地区颇有影响的犹太教神秘主义者。
1542年	马丁·路德写下了《犹太人和他们的谎言》，号召人们摧毁犹太会堂、禁止拉比授课。
1553年	《塔木德》在罗马被焚烧。
1555年	教皇约翰恢复了所有迫害、反对犹太人的法令。
1565年	西班牙塔木德学者约瑟夫·卡罗（1488–1575年）编写了最权威的犹太法律汇编《便览》。
1577–1584年	罗马的犹太人被迫参加在教堂举行的改宗布道。
1580–1764年	组成四省会议以领导波兰的犹太人。
1626–1676年	1666年假弥赛亚沙巴泰·茨维在君士坦丁堡改信了伊斯兰教。
1648–1649年	鲍格旦·谢米尔尼基率领的乌克兰哥萨克发动了民族主义暴乱，致使10万犹太人遭到屠杀，300多个犹太社区被摧毁。
1655年	一位荷兰拉比玛纳西·本·以色列（1604–57）向奥立佛·克伦威尔提出允许犹太人返回英格兰的要求，未获允许。
1656年	荷兰哲学家本布鲁克·斯宾诺莎(1632–1677)被开除犹太教籍。
1671年	开始在柏林创建犹太社区。
1700–1760年	以色列·本·以利撒，巴阿勒·舍姆·托夫（意译“美名大师”）是波兰的一位虔诚主义者，创建了哈西德派。
1720–1797年	立陶宛塔木德学者以利亚·本·所罗门·札尔曼（维尔纳·戈昂）反对哈西德派。
1729–1786年	德国哲学家摩西·门德尔松积极探讨并开拓了犹太人与社会之间的一种新型关系。
1742年	在伊丽莎白女王统治时期，犹太人几乎全部从“小俄罗斯”境内被驱逐。
1757年	《塔木德》在波兰和俄国的城镇中遭到焚毁。
1760年	英国议员董事会成立，以讨论犹太社区问题。
1782年	奥地利的约瑟夫二世（1765–1790年在位）授予波希米亚和摩拉维亚、匈牙利和加利西亚的犹太人以平等权利。
1791年	在美国，《权利法案》规定了宗教信仰的自由权利。沙皇俄国划定了犹太人可以居住的佩尔聚居区。
1794–1886年	德国人利奥波德·族恩茨是犹太历史上第一位专门从事科学研究的学者。
1801年	德国泽森的以色列·雅各布森（1768–1828）在他的学校中首次引入了“改革”后的祈祷。
1802年	所罗门·赫歇尔（1762–1842）被任命为英国首席拉比。
1807年	拿破仑召集了“犹太公会”，由拉比和世俗各界精英组成。

1808年	法国设立了会议厅，目的是为了抗议犹太社区。
1808–1888年	一位德国拉比参孙·拉菲尔·希尔施，开创了“现代正统派”犹太教。
1810–1874年	德国拉比和学者亚伯拉罕·盖革，领导了改革派犹太教。
1819–1900年	一位出生于德国的拉比艾萨克·梅耶·怀斯是美国的改革派犹太教先驱。
1844–1846年	改革派拉比大会在不伦瑞克、法兰克福和布雷斯劳召开。
1847–1915年	所罗门·谢克特成为美国保守派犹太教的领袖。
1858–1922年	一位出生在立陶宛的学者以利撒·本－耶胡达成为现代希伯来口语之父。
1860–1904年	奥地利记者和作家西奥多·赫茨尔创建了政治锡安主义(犹太复国主义)。
1873–1956年	德国拉比利奥·贝克是纳粹时期的宗教领袖。
1878年	在巴勒斯坦的培塔赫·提克瓦建立了第一个农业定居点。
1878–1965年	出生于维也纳的哲学家马丁·布伯是一位犹太复国主义领袖，他承认阿拉伯人的权利。
1881–1983年	美国拉比摩迪凯·卡普兰开创了“重建派运动”，1922年发展成犹太进步协会。
1881–1882年	俄国有组织的大屠杀、大迫害行动导致犹太人大规模移民，特别是向美国移民的热潮。
1894–1906年	德雷福斯事件。一位法国犹太军官阿尔弗雷德·德雷福斯上尉被诬陷，错判间谍罪。最后德雷福斯重获自由。
1897年	第一次锡安主义者大会。西奥多·赫茨尔预言在未来的50年内犹太人将拥有本民族的国家。
1917年	《巴尔弗声明》。英国外相支持在巴勒斯坦建立一个犹太民族国家的思想。
1922年	国际联盟委任英国统治巴勒斯坦；英国在1948年5月14日撤离。
1926年	进步犹太教世界联盟创建。
1932年	理查·弗莱尔创建了青年阿里亚组织，旨在安置并教育巴勒斯坦的犹太儿童。
1933年	希特勒攫取权力。他开始了一系列反犹行动。
1935年	瑞吉娜·乔纳斯被任命为第一位女拉比。她一直任职到被纳粹逮捕，最后死在奥斯威辛集中营中。
1938年	11月10日，“水晶之夜”，“砸碎玻璃之夜”。全德国境内的犹太社区和会堂遭焚毁。
1943年	4月19日，华沙的隔都爆发反抗纳粹的起义。武装抵抗一直持续到6月，大约有五十名隔都勇士幸存。
1945年	到第二次世界大战结束时，纳粹已经在大屠杀中杀死了600万犹太人，死亡人数占世界犹太人口的三分之一。
1947年	11月29日，联合国就在犹太人和阿拉伯人之间分割巴勒斯坦地区问题实行投票表决。
1948年	5月14日，大卫·本·戈利昂（1886—1973）宣布成立以色列国。从此开始了大规模的犹太移民。
1967年	6月爆发“六日战争”，对抗埃及、约旦和叙利亚。以色列赢得了西奈半岛的控制权以及戈兰高地、西海岸、东耶路撒冷和加沙地带。

1979年	以色列和埃及签订和平协议。
1987年	苏联对犹太人生活的控制有所松弛，致使大批犹太人移民以色列。
1995年	以色列总理伊扎克·拉宾（1922–1995）在特拉维夫的一次和平集会上遇刺。
目前	大批犹太人从前苏联移民涌入德国重建社区，人口达到10万之众。以色列继续接受来自世界各地的犹太人。

琐罗亚斯德教和帕西人

约公元前6000年	传统上认为这是琐罗亚斯德生活的年代。
约公元前1200年	更具可信度的琐罗亚斯德的活动时间。起初他的学说受到当时宗教上层势力的强烈反对。
公元前6世纪	居鲁士大帝（公元前529年去世）创建波斯帝国。琐罗亚斯德教被定为官方的国教，并因此得以从北印度地区一直传播到希腊和埃及。琐罗亚斯德教对犹太教中的天使、魔鬼、复兴和世界末日等思想都产生了深刻影响（并因此对基督教信仰产生了影响）。
公元前334–前330年	亚历山大征服波斯帝国。他杀死了很多琐罗亚斯德教专事仪式的人员，也就是著名的麻葛僧侣。
公元前2世纪–公元3世纪	在安息人的统治下恢复了琐罗亚斯德教信仰。寺庙的数量大大增加，而且安息人还开始整理神圣的口传经文教义，并将其编辑成公认的圣典《阿维斯陀》真经。
公元3世纪	萨珊人在麻葛阶层的支持下推翻了安息人的统治，麻葛阶层获得了统治权。其他宗教信仰受到压制。萨珊人的教义通常指的就是左尔文教（时间）。
7世纪	穆斯林人侵伊朗，结束了琐罗亚斯德帝国的历史。由于琐罗亚斯德教被视为偶像崇拜（拜火）而受到迫害。
642年	萨珊军队在尼哈旺德战役中被穆斯林军队击溃。
652年	最后一任琐罗亚斯德教国王叶兹德吉尔德三世逃亡时遭谋杀。
10世纪	一些人逃到印度寻求安全庇护，他们就是当地众所周知的帕西人。
16世纪	迫害迫使琐罗亚斯德教徒撤退到沙漠城市亚兹德和克尔曼。
17世纪	帕西人为印度的欧洲贸易商充当了中间人，因此在孟买地区产生了一大批有影响的富有家族。
1796–1925年	卡加王朝统治。对琐罗亚斯德教徒实行迫害、羞辱并征收高税。很多人逃到了印度，一些人改信了伊斯兰教，而其他人则继续忍受迫害并留在当地。
19世纪	帕西人的琐罗亚斯德教发生分裂。其中一支实行改革以使其宗教信仰不与现代思想脱节；另一派知识之路则形成了一种秘传的深奥智慧。
1885年	帕西人积极地参与了印度国民大会的组建活动。
1906–1979年	伊朗的琐罗亚斯德教徒受到的待遇有所提高。
1909年	琐罗亚斯德教信徒凯·库斯鲁·沙赫鲁克当选为伊朗议会的议员。
1925–1941年	前首相列札·沙阿·巴列维（1925–1941年在位）被议会拥立为国王。琐罗亚斯德教徒也被视作纯正伊朗人的子孙后代，共

	同分享了民族的自豪感。
1941–1979 年	第二任国王穆罕默德·列札（1941–1979年在位）在位期间曾有一位琐罗亚斯德教徒担任副首相一职。
1979 年	伊朗成为伊斯兰共和国。琐罗亚斯德教信徒的权力再一次受到了限制，很多人担心前途渺茫。因此又开始了新一轮移民，大多移民到英国、澳大利亚、加拿大和美国等地。
目前	帕西人在印度仍然颇具影响力。

古代希腊宗教

公元前 1200 年以前	克里特文明和迈锡尼文明就已经产生了希腊的多神教信仰。
约公元前 800– 前 300 年	希腊城邦制国家时期。希腊的宗教信仰与政治活动分离。
公元前 6 世纪和前 5 世纪	雅典人在雅典的卫城修建了规模庞大、美轮美奂的神庙建筑。
公元 393 年	罗马皇帝狄奥多希斯取缔了一切异教的宗教仪式，古希腊宗教真正走到了尽头。

古代罗马宗教

公元前 6 世纪 – 公元 4 世纪	罗马共和国（公元前 509– 前 27 年）和罗马帝国（公元前 27 年 – 公元 337 年）时期。无法准确指明罗马宗教到底始于何时何地。祭司阶层，同时也属于上层政治势力的中下层；元老院负责解决宗教方面的疑难问题和离奇事件。
公元前 5 世纪以前	罗马宗教吸收同化希腊众神；因此罗马的朱庇特和希腊的主神宙斯有相同之处，罗马的园艺之神维纳斯则相当于希腊的美神阿芙洛狄特等等。
公元前 27 年 – 公元 14 年	罗马帝国的第一位皇帝奥古斯都利用了宗教，有效地巩固了自己的新政体。
公元前 27 年 – 公元 476 年	很多宗教仪式开始以被视为神灵的皇帝本人为核心。
公元 1 世纪初期	基督教传人帝国内部，早期基督徒遭受了残酷迫害。
4 世纪后期	康斯坦丁大帝（约288–337）将基督教定为罗马帝国的官方宗教。

古代埃及宗教

公元前 5000– 前 3000 年	前王朝时期。埃及分裂为两个王国 上埃及和下埃及。象形文字和具有纪念意义的巨大的砖块建筑开始出现。
约公元前 3000 年	上埃及征服了下埃及。相继出现的统治家族被划分成法老时期的 31 个王朝（关于王朝情况，请参见 230–231 页的图表）。
公元前三千纪中叶	开始出现制作木乃伊的技术。
公元前 2647– 前 2124 年	古王国时期。法老们开始被视同为神。大型的石制金字塔被作为不朽的神、永恒的法老死后继续生活的家园。
公元前 2454– 前 2311 年	第五王朝。太阳神瑞和他的祭司比法老地位还要尊贵。统治者将都城迁到了阿蒙神保护下的底比斯以后，创造出复合型的阿蒙—瑞神。转世的信仰和木乃伊的制作开始普及到更多的人口之中。
公元前 2311– 前 2140 年	第六王朝。永生的信仰伴随着以玛特（对正义或邪恶的生者的最后公正评判）为基础的最后审判的观念而产生了。

公元前1540－前1069年	《亡灵书》作为宗教和具有魔力的纸草书保存的新王国发展时期的文献，联系着最后的审判和死者的命运。
公元前1391－前1353年	新王国时期。阿蒙霍特普三世在卢克索修建了一座伟大的神庙，同时还在底比斯为新的神灵，日轮神阿顿，修建了一座神殿。
公元前1353－前1337年	阿蒙霍特普四世引入了独一神灵阿顿。他还将自己的名字改作阿赫那顿，并在卡纳克修建了规模极为庞大的神庙建筑群献给阿顿神。阿赫那顿去世之后，卡纳克神庙遭到严重破坏，正统宗教信仰恢复。
公元前一千纪	王国时代末期。异族统治时期，先是埃塞俄比亚人、波斯人和希腊人，后来在公元纪元之初又落入罗马人的统治之下。

古代两河流域的宗教

公元前三千纪	苏美尔人居住在两河流域。神灵被视为生命和丰产之源。神灵的权威通过人间的国王来实施。
公元前2334－前2193年	阿卡德帝国。巴比尔这个名称首次出现，希腊人采用了这个词，才产生了巴比伦。
公元前1799－前1750年	汉谟拉比统治下的巴比伦尼亚人征服两河流域。国王的神圣角色，一如既往地延续下来。巴比伦尼亚产生了十分重要的文献资料，特别著名的是巴比伦史诗、智慧文学和《汉谟拉比法典》。
公元前1620－前1595年	赫梯人摧毁了汉谟拉比的帝国，为两河流域增加了他们的神灵和神话传说。
公元前1125－前1104年	巴比伦尼亚在尼布甲尼撒一世统治之下开始复兴，允许复活古老的宗教崇拜。
公元前883－前824年	在阿舒尔巴尼帕二世（公元前883－前859年）和撒缦以色三世（公元前858－前824年）统治期间，亚述人的势力达到了地中海地区。宗教信仰的融合进程继续发展。
公元前722年	亚述人击溃并驱逐了以色列人，将犹太人的影响带到了帝国的核心地区。
公元前605年	巴比伦人赢得了对整个地区的控制权，包围并攻陷了耶路撒冷（公元前588－前586年），开始了犹太人的大离散。犹太人仍然保留着他们的宗教身份。
公元前4世纪	亚历山大大帝征服了两河流域，带来了希腊宗教。

基督教

约公元前4年	传统认为这是耶稣诞生的日期。他早年是在巴勒斯坦北部的拿撒勒度过的。
约公元29年	约翰为耶稣施洗礼，耶稣开始布道。
约公元30年	耶稣来到耶路撒冷参加逾越节。他被罗马官方逮捕，钉死在十字架上。
约公元35年	保罗成为一名基督徒。他在小亚细亚和希腊讲授以耶稣所做的阐释为核心的《希伯来圣经》。
约64年	彼得和保罗在罗马被处死。
约70年	《马可福音》编写完成。
约80年	《马太福音》和《路加福音》编写完成。

约90年	《约翰福音》编写完成。
1世纪后期	传统认为圣徒多马在这个时期将基督教传播到了印度。
3世纪初期	亚历山大里亚的奥利金（约185–约254）开启了基督教神学的传统。
245–316年	戴克里先皇帝统治时期。基督徒遭受迫害。
4世纪初期	亚历山大城主教亚大那西（约296—373）阐述了基督教教义的主旨。
313年	君士坦丁大帝（约285–337）宣布基督教为合法信仰。
325年	第一次公会议于325年在尼西亚召开。
330年	君士坦丁堡成为罗马帝国的都城。
4世纪60年代	尤里安皇帝（332—363）复兴了传统的罗马宗教。他去世以后，帝国又重新信仰了基督教。
410年	罗马城遭到西哥特人的洗劫。在本世纪末，西罗马帝国瓦解。
416–422年	北非希波主教奥古斯丁（354—430）写了《上帝之城》。
约432年	帕特里克（约390–约460）开展了让爱尔兰人皈依基督教的活动。
5世纪中期	公会会议的判决导致了不满。聂斯托利派逃到了波斯，并从此传播到了印度和中国；“一性论派”在埃及、埃塞俄比亚、叙利亚和亚美尼亚建立了主要的教会。
约496年	法兰克国王克洛维（?466—511）受洗为基督徒。
5世纪后期	爱尔兰传教团开始向英格兰传教，改变了英格兰的信仰。
约529年	本尼迪克特(约480—约550)创建了本尼迪克特教团(本笃会)。
约540年	本尼迪克特编写了覆盖基督教修道院生活方方面面的教规。
587年	西班牙国王里卡里德放弃了阿里乌斯异教。
597年	格利高里一世（约540—604）向英格兰派遣了一个基督教传教团以改变盎格鲁—萨克森人的信仰。
690年	英国传教团开始向尼德兰、德国和斯堪的纳维亚地区传教。
8世纪	来自北非的穆斯林军队攻占了西班牙。
800年	查理曼(?742–814)由教皇加冕成为神圣罗马帝国的开国皇帝。
9世纪90年代	一个来自君士坦丁堡的传教团将正统基督教带到了中欧。
962年	萨克逊皇帝奥托一世(912–973)加冕成为神圣罗马帝国的皇帝。
966年	波兰王公米耶奇斯拉夫受洗。
985年	匈牙利王公斯蒂芬受洗。
约988年	基辅大公弗拉基米尔受洗。俄罗斯开始改信东正教。
1054年	罗马天主教会抨击正教会。
1095–1099年	第一次反对控制圣地的穆斯林的十字军东征。耶路撒冷被攻占，随后建立了所谓的耶路撒冷拉丁王国。
1097–1098年	坎特伯雷大主教安瑟伦创作《为什么上帝成为人？》。
1098年	在勃艮第的西多创建了一所由罗马天主教僧侣组成的西多会苦行修道院。
12世纪初期	彼得·阿伯拉尔（1079—1142）是此时较为活跃的哲学家、神学家和导师。
1147–1149年	失败的第二次十字军东征。
1187年	耶路撒冷被穆斯林萨拉丁攻克。
1188–1192年	第三次十字军东征。十字军在谈判中获得了保证朝拜圣地的香客的安全条款，但是没能重新夺回耶路撒冷。

1202–1204年	第四次十字军东征失败。十字军攻击并占领了君士坦丁堡，建立了一个拉丁帝国（一直维持到1261年）。
1209年	阿西西的圣弗朗西斯（1181/2–1226）创建了方济各会。
1212年	第二个圣方济各会是为女性们创建的。
1215年	圣多米尼克（1170–1221）创建了多明我会。
1215年	第四次拉特兰宗教大会颁布命令说每个天主教徒都应该私下向神父认罪忏悔，一年至少一次。
1229–1244年	基督徒十字军统治耶路撒冷。
1265–1273年	多明我会神学家托马斯·阿奎那（约1225–1274）创作《神学总论》，作为在天主教教义和亚里士多德哲学之间的一种对话。
1291年	拉丁人被穆斯林逐出圣地。
约1305年	但丁（1265–1321）开始创作他的《神曲》，一部关于对地狱、炼狱和神的正义审判的诗歌化想象。
1309–1377年	罗马动荡不安；教皇逃到法国的阿维尼翁。
14世纪70年代	英国神学家约翰·威克里夫（约1329–1384）反对天主教信仰圣餐变体论，号召使用方言经典。
1378–1417年	大分裂。敌对国家支持的教皇力图掌握教会。
1385年	立陶宛改信基督教。
15世纪初期	波希米亚牧师贾扬·胡斯（1373–1415）号召开展天主教改革。他被烧死在火刑柱上。
1492年	从摩尔人手中重新夺回了西班牙。
16世纪	欧洲商人和贸易家将基督教传播到了印度。西班牙和葡萄牙向殖民地南非输入了天主教。巴瑟洛梅·德·拉斯·卡萨斯公开抨击殖民者对土著人民的剥削和掠夺。
16世纪初期	一位天主教牧师德西德里斯·伊莱斯莫（约1466–1536）批评了教会的腐败。
1517年	德国学者型僧侣马丁·路德（1483–1546）发表了《九十五条论纲》，标志着宗教改革开始。
1525年	再洗礼派决定只为知道自己在干什么的信仰者而不是孩子进行洗礼。
1534年	前西班牙军官伊格纳修·罗耀拉（1491–1556）创立了耶稣协会即耶稣会。在亨利八世（1491–1547）的鼓动下，英格兰领与罗马天主教会决裂。英王自称是新成立的英国国教会的领袖。
1536年	让·加尔文（1509–1564）出版了《基督教原理》，用一种系统化改革后的基督教神学取代了天主教。
1545–1563年	特兰托天主教公会议宣布进行“反宗教改革”，通常又被称为“天主教改革”。
1549年	基督教经由耶稣会传教士弗朗西斯·沙勿略传入日本。英格兰教会出版了《公祷书》。
16世纪后期和17世纪初期	在英国和北美洲组成了浸信会公会。法国天主教徒定居在魁北克，而西班牙天主教徒定居在墨西哥和加利福尼亚。
1614年	基督教在日本受到迫害。
1620年	“朝圣之父”，即持不同意见的基督徒搭乘“五月花号”前往北美，在美洲建立了普利茅斯殖民地。
1647年	英国人乔治·福克斯（1624–1691）创办了公谊会，称为贵格派。

1675年	虔诚主义开始使德国清教徒的灵魂再生。
18世纪	福音派运动开始在讲英语的基督徒中间广受欢迎。
1721年	中国皇帝禁止基督教传播。
18世纪70年代	约翰·卫斯理（1703–1791）和他的兄弟查尔斯（1707–1788）共同创建了卫理公会。
1793年	伊曼努尔·康德（1724–1804）写作了《纯粹理性批判》，反对超自然的教条。
19世纪	不同的基督教团体在美国发展起来，如“冒险主义者”和“耶和华见证派”、摩门派和基督教科学派。欧洲和美洲的传教士继续在远东、中国和南太平洋各岛屿继续传播基督教信仰。
1801年	法兰西统治者拿破仑与教皇达成协定。
19世纪中期	南美洲开始出现天主教复兴的现象。基督教传教士开始向非洲传教。
1858–1947年	印度的英国统治者开始提倡基督教。
19世纪60年代	日本开始对基督徒较为宽容。
1865年	威廉·布斯（1829–1912）创建救世军。
1869–1870年	第一次梵蒂冈公会议上宣称罗马教皇是绝对正确的。
19世纪90年代	非洲开始宗教改革。西非的威廉·哈里斯（约1860–1926）、刚果的西门·金班古（1889–1951）在当地做传教士。
1898–1900年	中国爆发了反对外国人的义和拳运动，很多基督徒被杀。
20世纪初期	教皇庇护十世（1903–1914在位）领导了一场反对现代主义的圣战，借此表明传统教义对现代思想的适应。美国建立了五旬节派。
20世纪20年代	苏联共产党政府关闭了俄罗斯境内的几乎全部教堂，数以万计的神父被枪杀或入狱。
1934年	《巴门宣言》抗议希特勒在德国取代耶稣基督。
1949年	共产党统治中国。传教士遭到驱逐。
20世纪中期	天主教在南美洲重新出现。五旬节派公会为普及基督教提供了一种可供选择的形式。
20世纪50年代	基督教福音开始在韩国传播。
20世纪60年代	非洲基督教的蓬勃增长开始成为一种令人瞩目的现象。
1962–1965年	第二次梵蒂冈公会议通过使用方言、促进基督教的统一并开展不同信仰者之间的对话，使天主教会及其仪式更接近普通世俗信徒。
20世纪80年代	基督教团体向中国政府登记，以便其崇拜活动得到官方许可。
20世纪90年代	在南非的取消白人特权的斗争中，基督教发挥了决定性的作用。俄国东正教影响深远，长达1000年。
目前	基督教继续在世界范围内繁荣。

古代斯堪的纳维亚宗教

约公元前1600–前450年	人们认为北欧宗教起源于斯堪的纳维亚青铜时代。
公元3世纪–6世纪	向外迁移时期。向西和北部迁移的凯尔特人和日耳曼人为斯堪的纳维亚带来了多神崇拜的信仰。对死亡与战争之神——沃登（或称“奥丁”）的崇拜开始兴起。
6世纪–11世纪	海盗时期。异教信仰继续在斯堪的纳维亚存活。

9世纪和10世纪	斯堪的纳维亚人继续向更远的地方探险，同时也携带着他们所崇拜的众神出行。

伊斯兰教

（重要事件的伊斯兰教历日期已经在正文中标出）

公元6世纪和7世纪	蒙昧时代。众神中最高的神称安拉，麦加保存着最重要的纪念碑克尔白（立方体）。
约公元570年	穆罕默德出生于麦加城古来什部落的哈申家族。他娶了富孀赫蒂彻为妻。
约610年	在麦加附近的一个山洞中，穆罕默德受到某种精灵的令人震惊的探访，命令他前去警告麦加人民审判之日将要到来。
约610-622年	穆罕默德宣讲真主独一的教义。麦加上层贵族把穆罕默德视为一种威胁。一个关键的因素是“服从”(阿拉伯词根s--l-m)惟一的真主创造者安拉，从这个词根又产生了“伊斯兰”和“穆斯林”之名，意思是顺从真主的人。穆罕默德传教的内容包括更早期的“先知们”的故事，其中包括犹太教和基督教中的人物。此时还出现了宗教制度的框架，例如礼拜、斋戒、天课、朝觐等规定。
622年	来自麦加的反对日益强烈，迫使穆罕默德及其信徒出发前往雅斯里布（后来的麦地那）。“希吉来”即“迁徙”，是伊斯兰历记录的第一个日期。伊斯兰教历就是以公元622年为元年的。
624年	穆斯林在袭击麦加商队的白德尔之战中获胜。
625年	穆斯林在吴侯德战役中被击溃。
630年	穆斯林攻占麦加。克尔白的一切偶像均被清除一空，朝觐圣
地	迅速伊斯兰教化，所有的阿拉伯部落宣誓效忠穆罕默德。
632年	穆罕默德辞世引发了公社内部的一次危机。穆罕默德的岳父和早期拥护者之一的阿卜·巴克尔继任哈里发。他是四位正统哈里发中的第一位，在位期间为公元632-661年。
约632-633年	发动里达（叛教）之战以恢复阿拉伯各部落效忠麦地那的誓言，穆斯林再次统一了阿拉伯世界。
633年	为传播新宗教，开始了大规模的征服活动，伊斯兰教从此在阿拉伯全境蔓延，并打开了进入拜占庭和波斯境内的通道。
约633-642年	穆斯林阿拉伯军队穿过肥沃的新月地带（埃及、叙利亚、巴勒斯坦和两河流域），沿着北非海岸线推进，深入了波斯和拜占庭帝国境内。
约650年	奥斯曼最伟大的功绩就是使《古兰经》以最后的形式确定下来，完成了《古兰经》的权威定本。
656年	奥斯曼被刺杀。穆罕默德的堂弟和女婿阿里被选为下一任哈里发。
657年	叙利亚总督穆阿维叶在绥芬之战中向阿里挑战，成功地说服他放弃哈里发之位服从调解，随后他自立为哈里发。
659年	在艾兹鲁哈的仲裁公断遭到一部分阿里支持者的反对。政治局势开始变得动荡不安。
661年	阿里遇刺，穆阿维叶被接受为哈里发，他建立起倭马亚哈里发王朝（661-750）。

680年	伊拉克爆发以阿里之子侯赛因为核心的叛乱。侯赛因之死标志着阿里党派（即什叶派）的开端。
685–705年	阿卜杜·马利克的统治时期。管理体制实行中央集权，阿拉伯语被定为通信与档案的官方语言，还确立了阿拉伯货币制度。
7世纪后期	东非和西非的统治阶级改信伊斯兰教，苏非神秘主义者的到来也导致大批人口皈依伊斯兰教。
8世纪和9世纪	穆斯林苦行主义和神秘主义团体开始形成。
710年	阿拉伯军队从北非进入安达卢斯（西班牙南部）。
732年	在穆罕默德去世100年之后，穆斯林帝国已经达到了其征服领土的最远边界。在普瓦捷（图尔斯）之战中，法兰克人阻止了穆斯林军队向北推进的步伐。
747年	先知叔父的后代以极端主义的什叶派作为依靠，以对先知一脉的忠诚为依托发动了叛乱，导致倭马亚人的彻底失败。
750年	阿布·阿巴斯在伊拉克宣布继任哈里发。
754年	和平之城巴格达成为阿巴斯帝国的新都城。
755年	惟一逃脱的倭马亚人阿卜·拉赫曼逃到了西班牙，在科尔多瓦建立了一个倭马亚王朝。
765年	什叶派分裂。绝大多数是相对温和的追随穆萨伊玛目一脉的“十二伊玛目”派，他们与阿巴斯哈里发并存；少数派形成在神学及政治观点上极端得多的“七伊玛目”派或称伊斯玛仪派。
786–809年	因《一千零一夜》故事中曾提到过而著名的哈伦·拉希德在位。
9世纪	与穆罕默德的教导相关的圣训《哈底斯》经整理成书。最重要的是布哈里（870年去世）和穆斯林·伊本·哈贾吉（875年去世）编修的圣训。各地总督建立了自己的王朝。西西里处于穆斯林的统治之下。
813–833年	马门统治时期。围绕着《古兰经》的“被造性”与“非被造性”地位形成了神学辩论的中心。巴格达建立了一所专门用于将希腊语经典翻译成阿拉伯语的“智慧屋”。
869–883年	赞吉（黑人奴隶）暴动形成了相当严重的威胁，不过最后被击溃了。
908年	在突尼斯出现了第一个法蒂玛（伊斯玛仪派）哈里发政权。
928年	倭马亚埃米尔阿卜·拉赫曼三世在科尔多瓦宣布自己是哈里发。
940年	伊斯兰教十二伊玛目派的第十二位伊玛目穆罕默德·马赫迪失踪，或者说“进入了隐遁状态”。十二伊玛目派仍然在等待隐遁的伊玛目以救世主的形式返回人间。
945年	一个波斯家族布维希人侵入巴格达，从哈里发手中攫取了实权。
969年	法蒂玛人夺取了埃及的权力，从埃及进一步向巴勒斯坦、叙利亚和阿拉伯地区进攻。穆仪兹在旧都福斯塔特附近修建了开罗（“胜利之城”），作为伊斯兰教伊斯玛仪派的宗教和教学中心的爱资哈尔清真寺也修建起来。
996–1021年	哈里发法蒂米德·哈基姆在位。哈穆札·伊本·阿里发展了一套神秘主义的玄奥学说，形成德鲁兹派的基础，这一派在叙利亚和黎巴嫩的山区占主导地位。
10世纪后期–11世纪初期	撒哈拉大沙漠附近的西非开始接受伊斯兰教。
1030年	科尔多瓦的倭马亚哈里发政权被基督教的“收复运动”击溃。
1055年	穆斯林塞尔柱土耳其人攻占了巴格达，阿巴斯人成为徒有虚

	名的统治者。
11世纪中期	基督徒开始大面积收复领土 收复运动在西班牙逐步推进；西西里落入诺曼人之手；短命的十字军“拉丁王国”在巴勒斯坦和叙利亚建立起来。
1071年	塞尔柱土耳其人在曼齐克特战役中打败了拜占庭帝国，随即在安纳托里亚建立了一个自己的附属国。
1099年	十字军攻占了耶路撒冷。
11世纪后期	在“山中老人”著称的哈桑·本·萨巴周围形成了阿萨辛派，哈桑在1090年夺取了波斯达伊拉姆山区的阿尔穆特要塞。
12世纪和13世纪	苏非教团建立起来。最著名的教团组织有卡迪里教团、沙兹里教团和苏哈拉瓦迪教团。其他教团包括在印度创建的契斯提教团和安纳托利亚的毛拉维教团。
1171年	法蒂玛王朝的势力逐渐衰落，终于被一位出身于库尔德的军事统帅萨拉哈丁（即萨拉丁）征服。
1174年	萨拉丁自立为埃及和叙利亚的苏丹。
1193年	到萨拉丁去世时为止，大部分十字军占领的领土都已经收复归伊斯兰教所有。
13世纪	阿萨辛派被蒙古人灭绝。
13世纪－16世纪	穆斯林势力越过德干高原进入南方地区。很多苏丹政权并存，其中包括孟加拉、克什米尔、古吉拉特和江普尔等国。
13世纪初期	德里统治者采用苏丹称号。西班牙的穆义丁·伊本·阿拉比（“伟大的导师”，1165－1240年）的思想对后来的神秘主义者产生了极大影响。
1221年	成吉思汗率领下的蒙古人进入波斯境内。
1241年	蒙古人侵占了旁遮普，但是后来被苏丹政权驱逐出去。
1258年	旭烈兀率领蒙古人攻克了巴格达。巴格达城被洗劫一空，哈里发被杀，阿巴斯哈里发政权长达500年的统治就此结束。
13世纪后期	奥斯曼（1281－1324年在位）在安纳托里亚的西北地区创建了奥斯曼帝国，伟大的土耳其王朝统治伊斯兰教世界。穆斯林商人和苏非传教团开始在东南亚的贸易港口定居。
14世纪中期	奥斯曼人攻下了布鲁撒和伊兹密尔，并通过加利波里进入了欧洲。创建于波斯的纳格昔班底教团，在土耳其广泛流行。
1366年	奥斯曼王朝的都城从布鲁撒迁至位于欧洲大陆的埃迪尔内（亚得里亚那堡）。
14世纪后期	奥斯曼军队逐渐地控制了巴尔干地区，同时也扩展了在安纳托里亚的据点。
15世纪	伊斯兰教传至菲利宾境内。
15世纪初期	马来半岛的马六甲成为穆斯林统治下具有广泛贸易联系的一个独立小国；后来它成为传播伊斯兰教的一个重要中心。
1453年	穆罕默德二世麦赫迈特·法蒂赫（征服者，1451－1481）从基督徒手中夺取了君士坦丁堡，因此把奥斯曼人所拥有的庞大帝国的两部分连接起来，并象征性地授予奥斯曼苏丹以拜占庭皇帝继承者的地位。
1492年	卡斯蒂利亚和阿拉贡的军队攻占了格拉纳达。所有的穆斯林均被逐出了半岛。
1501年	萨法尔王朝的创立者伊斯玛仪（1487~1524）宣称自己是隐遁

	的伊玛目，被拥立为沙赫（国王），什叶派的十二伊玛目派成为官方宗教。
1516年	奥斯曼人攻占了叙利亚和埃及，从此该地区一直到19世纪都处于他们的统治之下。
1517年	奥斯曼帝国开始承担起维护、监督圣地麦加和麦地那的责任。
1520–1566年	苏来曼大帝在位。奥斯曼帝国在文化和国力两方面都达到其鼎盛期，获得了阿巴斯王朝以来再也未曾有过的统一。苏来曼征服了匈牙利的大部分领土，阿尔及利亚和突尼斯海岸地区也被置于奥斯曼宗主国的管辖之下。
1526年	蒙古人巴布尔（1526–1530年在位）入侵并推翻了苏丹政权，成了整个北印度的统治者。
1556年	阿克巴（1065年去世）在印度北部创建了莫卧儿王朝。
1588–1629年	沙赫－阿巴斯统治期间萨法尔王朝达到鼎盛期。
16世纪后期	位于苏门答腊岛西北角的亚齐是东南亚崛起的第一个强大的穆斯林王国。
17世纪和18世纪	威尼斯、哈布斯堡和俄国人瓜分了奥斯曼帝国在欧洲的领土。
1625年	穆斯林王国马塔兰控制了整个爪哇岛。
1699年	《卡洛维茨条约》确认奥斯曼帝国失去在欧洲最为辽阔的一片领土这一事实。
18世纪	瓦哈比运动的创始人穆罕默德·阿卜杜·瓦哈布（1703–1787年）排斥苏非神秘主义，抵制一切形式的变革。他与一位阿拉伯部落酋长伊本·沙特（1746–1765）共同创建了一个日后成为沙特阿拉伯王国的国家，领土包括麦加和麦地那。印度教徒开始从北印度地区莫卧儿王朝手中夺得权力。欧洲人也成为一股重要的势力。
18世纪初期	奥斯曼苏丹在与欧洲人的战争中开始采用外国军事顾问。
1736年	阿富汗人打败了最后一代萨法尔人。
1738年	阿富汗人入侵莫卧儿帝国。
1779年	阿富汗人被源于里海地区的卡加王朝驱逐出波斯。卡加王朝在波斯的统治一直延续到1925年。
1798年	拿破仑远征埃及成为欧洲人大规模入侵奥斯曼帝国的开端。
1805年	穆罕默德·阿里被任命为总督，此举使埃及本质上脱离奥斯曼帝国而获得了独立地位。在阿里的统治下，埃及赢得对包括麦加和麦地那在内的阿拉伯西部地区的控制权，将影响一直向南扩展到苏丹境内。
1807–1876年	“坦吉麦特”时期。奥斯曼政府采取了一系列现代化的改革措施，改革涉及政府、法律和教育等方面。
1830年	希腊是第一个从奥斯曼帝国赢得独立的巴尔干国家。
19世纪50年代	非穆斯林的奥斯曼公民被授予和穆斯林平等的地位。
1858年	最后一位莫卧儿皇帝被罢黜，印度归于英国的统治下。
1876–1908年	阿卜杜·哈米德二世统治期间。这是奥斯曼帝国中一段实行政治独裁和宗教保守的统治时期。
1878年	柏林大会承认了很多原属奥斯曼帝国统治下的巴尔干地区的国家自治。主要的欧洲列强瓜分了奥斯曼帝国的海外领地。
1882–1952年	埃及被英国占领。
19世纪后期	爱资哈尔大学的卓越的教法官和校长穆罕默德·阿卜杜

	(1849-1905年)对学校进行改革，使课程科目逐渐现代化。阿卜杜的启示产生了的所谓伊斯兰复兴运动。
20世纪初期	穆罕默德·伊克巴尔(1876-1938)力图复兴印度的伊斯兰教，并支持建立伊斯兰教国家的思想。
1908-1918年	奥斯曼帝国统治的最后十年。民族主义团体“年轻的土耳其人”崛起。随着土耳其民族身份感的突出，开始形成更自由的宗教政策。
1912年	东南亚最重要的现代化穆斯林组织伊斯兰教联合会成立。
1918年	奥斯曼帝国解体。民族团体允许英国托管巴勒斯坦和伊拉克地区，法国也在黎巴嫩和叙利亚获得了类似的权力。
1923年	土耳其共和国宣布成立，穆斯塔法·凯末尔(即后来的阿塔土耳克)成为第一任总统(1923-1938)。
1927年	扎玛特运动在印度创建，这个组织企图通过祈祷和示范举例将穆斯林带回一种更加狂热的宗教实践中，反对先知和圣徒崇拜。
1928年	哈桑·巴纳(1906-1949年)在埃及创建穆斯林兄弟会。
1941年	阿布·阿拉尔·毛杜迪(1903-1979)在印度的拉合尔创建了扎玛特·伊斯玛仪改革运动。
1945年	印度尼西亚建立了一个独立的共和国，并由穆斯林、民族党派和共产党代表共同组成了联盟政府。
1945-20世纪60年代	亚洲、非洲和印度的穆斯林大规模向西方移民。大部分移民的目的是为了挣钱之后返回家园。
1947年	印度分裂。伊斯兰教在巴基斯坦有了自己的国家，创建者是穆罕默德·阿里·真纳(1876-1948)，伊斯兰教徒在印度成为占少数的人口。
20世纪40年代后期	土耳其引入了多党政治体系。伊斯兰教被授予了更多的自由权力，开始在学校中教授伊斯兰教教义。
1957年	独立的马来亚建国，伊斯兰教被定为官方宗教，但是同时也保证信仰自由。
20世纪60年代以来	开始出现整个家庭和社团移民西方的现象，其中特别引人注目的是从东南亚和北非向欧洲、北美和南美洲移民的现象。
1979年	阿亚图拉·鲁霍拉赫·霍梅尼(1902-1989)领导的广受民众欢迎的革命运动推翻了伊朗的沙赫(国王)穆罕默德·列扎·巴列维(1919-1980)，随即采用什叶派穆斯林原则，实行严格的法治、限制妇女的自由。
20世纪90年代后期	塔利班政权夺取了阿富汗的权力，建立了相对宽容的极端政体。
目前	逊尼派形成了穆斯林的绝大多数。伊朗是严格的什叶派中的十二伊玛目派，伊拉克也有大批人口属于什叶派。伊斯玛仪派在中东和印度颇有实力。

参考书目

导言

A. F. Aveni, *Nasca*, London: British Museum Press, 2000.

W. Bosman, A New and Accurate Description of the Coast of New Guinea, London: J. Knapton; D. Midwinter, 1705.

J. Bowker, (ed.) Oxford Dictionary of World Religions, Oxford: Oxford University Press, 1997.

J. Bowker, World Religions: The Great Faiths Explored and Explained, London: Dorling Kindersley, 1997.

P. Carr-Gomm, The Druid Renaissance, London: Thorsons, 1996.

J. Clottes, D. Lewis-Williams, The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves, New York: Harry N. Adams, 1998.

D. Drew, The Lost Chronicles of the Maya Kings, London: Weidenfeld & Nicolson, 1995.
?

E. Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, London: Alien & Unwin, 1915.

M. Eliade, Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, London: Routledge, 1964. The Encyclopedia of Asian History, New York: Scribners, 1988.

M. J. Harner, Hallucinogens and Shamanism, Oxford: Oxford University Press, 1973.

J. Hawes,'God in the Machine', Antiquity XLI, Pages 174-80,1967.

A.B. Kehoe, The Ghost Dance, New York: Holt, Rivehart and Winston, 1989.

J. Lubbock, Prehistoric Times, London: Williams & Norgate, 1913.

J. Lubbock, The Origin of Civilization, Chicago and London: Chicago University Press, 1978.

A. Marshall,'The Old Generation of Economics and the New', Quarterly Journal of Economics XI, page 121, 1897.

M. Müller, Natural Religion in Collected Works. vol. I, London: Longmans, Green and Co., 1907.

A. J. Raboteau, Slave Religion, Oxford: Oxford University Press, 1980.

S. M. Shirokogoroff, The Psychomental Complex of the Tungus, Rhode Island: AMS Books, 1982.

N. Smart, The World's Religions, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

J. Smith, Tapu Removal in Maori Religion, Wellington: The Polynesian Society,1974.

T. Swain, A Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being, Cambridge: Cambridge University Press. 1993.

D. Tedlock, Popol Vuh, New York: Simon and Suster. 1996.

G. W. Trompf, Melanesian Religion, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

C. Waldman, Encyclopedia of Native American Tribes, New York: Checkmark, 1998.

印度宗教和印度教的传统

J. Brockington, The Sacred Thread, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

F. Clooney, Hindu Wisdom for All God's Children. Maryknoll: Orbis Books, 1998.

M. Eliade, Yoga: Immortality and Freedom, Princeton: Princeton University Press, 1970.

G. Flood, An Introduction to Hinduism, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

C. Fuller, The Camphor Flame, Princeton: Princeton University Press, 1992.

W. Halbfass, Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought, Albany: State University of New York Press, 1991.

J. Heesterman, The Inner Conflict of Tradition, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

T. Hopkins, The Hindu Religious Tradition, Belmont Wadsworth, 1971.
W. Johnson (trans.), The Bhagavad Gita, Oxford: Oxford University Press, 1994.
R. King, Indian Philosophy: An Introduction, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
K. Klostermaier, A Survey of Hinduism, Albany: State University of New York Press, 1994.
K. Knott, Hinduism: A Very Short Introduction, Oxford: Oxford University Press, 1998.
J. Lipner, Hindus, London and New York: Routledge, 1994.
D. W. Lopez (ed.), Religions of India in Practice, Princeton: Princeton University Press, 1995.
W. D. O'Flaherty (ed.), Textual Sources for the Study of Hinduism, Manchester: Manchester University Press, 1988.
P. Olivelle, Upanisads, Oxford: Oxford University Press, 1996.
J. Parry, Death in Benares, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
I.Peterson, Poems to Siva: The Hymns of the Tamil Saints, Princeton: Princeton University Press, 1989.
A. K. Ramanujan, Speaking of Siva, Harmondsworth: Penguin, 1973.
D. White (ed.), Tantra in Practice, Princeton: Princeton University Press, 2000.

耆那教

M. Banks, Organizing Jainism in India and England, Oxford: Oxford University Press, 1882.
P. Dundas, The Jains, London and New York: Routledge, 1992.
P. S. Jaini, The Jaina Path of Purification, Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.

锡克教

W. O. Cole and P. S. Sambhi, The Sikhs: Their Religions, Beliefs and Practices, Brighton: Sussex Academic Press, 1995.
J. S. Grewal, The New Cambridge History of India Ⅱ.3: The Sikhs of the Punjab, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
W. H. McLeod, Historical Dictionary of Sikhism: Religions, Philosophies and Movements no. 5, Lanham: Scarecrow Press, 1995.
W. H. McLeod, Sikhism, London: Penguin, 1997.
H. Oberoi, The Construction of Religious Boundaries, Delhi and Oxford: Oxford University Press, 1994
K. Singh, A History of the Sikhs, Delhi and Oxford: Oxford University Press,1977,2 vols.
N.-G.K. Singh, The Name of My Beloved: Verses of the Sikh Gurus, San Francisco: Harper SanFrancisco, 1996.
P. Singh and N. G. Barrier (eds), Sikh Identity: Continuity and Change, Delhi: Manohar, 1999.
D. S. Tatla, The Sikh Diaspora, London: University College Press, 1999.

佛教

E. Conze(ed.), Buddhist Texts Through the Ages, Boston: Shambhala Publications, 1990.
D. L. Gosling, Religion and Ecology in India and Southeast Asia, London and New York: Routledge, 2001.
P. Harvey, Introduction to Buddhism, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
K. N. Jayatilleke, The Message of the Buddha, London: Alien & Unwin, 1975.
C. Kabilsingh, Thai Women in Buddhism, Berkeley: Parallax Press, 1991.
W. J. Klausner, Thai Culture in Transition, Bangkok: Siam Society, 1997.
S. Murcott, The First Buddhist Women, Berkeley: Parallax Press, 1991.
M. Pye, The Buddha, London: Duckworth, 1979.

C. S. Queen and S. B. King (eds), Engaged Buddhism, Albany: State University of New York Press, 1996.
N.Thera, The Patimokkha, Bangkok: Mahamakut Academy, Social Science Association of Ireland, 1966.
P. Williams, Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations, London and New York: Routledge, 1996.

中国西藏地区藏传佛教

A. Abbotts, Naked Spirits: A Journey into Occupied Tibet, Edinburgh: Canongate, 1997.
H. H. The Dalai Lama, The Heart of the Buddha's Path, London: Thorsons, 1999.
D. Norbu, Tibet: The Road Ahead, London: Rider, 1998.
Patrul Rinpoche, The Words of My Perfect Teacher, London: HarperCollins, 1994.
J. Powers, Introduction to Tibetan Buddhism, New York: Snow Lion, 1995.
W. D. Shakabpa, Tibet, A Political History, New York: Potala Publications, 1984.
T. Shakya, The Dragon in the Land of Snows, London: Pimlico, 1999.
Sogyal Rinpoche, The Tibetan Book of Living and Dying, London: Rider, 1992.
R. A. F. Thurman, The Tibetan Book of the Dead, London: Aquarian Press, 1994.
R. A. F. Thurman, Essential Tibetan Buddhism, San Francisco: HarperCollins, 1996.

中国其它地区佛教

K. Ch'en, Buddhism in China: A Historical Survey, New Jersey: Princeton University Press, 1964.
Francis H. Cook, Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, Pennsylvania and London: Pennsylvania State University Press, 1970.
H. Dumoulin, Zen Buddhism: A History (trans. J. W. Heisig & P. Knitter), New York: Macmillan, 1988; London: Collier Macmillan, 1990.
J. Foard, M. Solomon, R. K. payne (eds), The Pure Land Tradition: History and Development, Berkeley: University of California Press, 1996.
C. B. Jones, Buddhism in Taiwan: Religion and the State 1660-1990, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
P. L. Swanson, Foundations of T'ien-t' ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism, Berkeley: Asian Humanities Press, 1989.

般若波罗蜜多经

E. Conze (trans.), Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra; The Heart Sutra, London: Alien & Unwin, 1958.
E. Conze (trans.), The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayalankara, Berkeley and London: University of California Press, 1975.
D. S. Lopez, Jr, The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries, Albany: State University of New York Press, 1988.

华严宗

G. C. C. Chang (trans.), 'On the Golden Lion' in The Buddhist Teaching of Totality, University Park/London: Pennsylvania State Press, 1971.
T. Cleary (trans.), Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
T. Cleary (trans.), The Flower Ornament Scripture: Boulder and London: Shambhala, 3 vols: vol. 1, 1984; vol. 2, 1986; vol.3,1987.

W. T. de Bary et al., 'Fa-Tsang: A Chapter on the Golden Lion' in Sources of Chinese Tradition, New York and
London: Columbia University Press, 1960.

天台宗

N. Donner and D. B. Steenson, The Great Calming and Contemplation: Study of an Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kaun, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.
B. Kato et al. (trans.), The Threefold Lotus Sutra, Tokyo: Kosei Publishing Company; New York and Tokyo: John Weatherhill, 1975.
Sangharakshita, The Eternal Legacy: An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism, London: Tharpa Publications, 1985.
K. Yamamoto (trans.), The Mahayana Mahaparinirvana-sutra, New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1990.

禅宗

N. W. Ross The World of Zen, London: Collins, 1962.
D. T. Suzuki, Manual of Zen Buddhism, London: Rider, 1983.
T. Hoover, Zen Culture, New York: Random House, 1977.

净土宗

L. O. Gómez (trans.), The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.
H. Inagaki with H. Stewart, The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation from the Chinese, Kyoto: Nagata Bunshodo, 1994.
F. M. Müller (ed.), The Sacred Books of the East, vol. XLIX, Oxford: Clarendon Press, 1894.

日本佛教

W. La Flure, The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Japan, Berkeley: University of California Press, 1983.
A. Matsunaga, The Buddhist Philosophy of Assimilation, Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle, 1969.
A. and D. Matsunaga, Foundations of Japanese Buddhism, Los Angeles: Buddhist Books International, 1972, 2 vols.
R. E. Morrell, Early Kamakura Buddhism: A Minority Report, Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.
P. K. Robinson Ariai, Women Living Zen, Oxford: Oxford University Press, 1999.
E. D. Saunders, Buddhism in Japan, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.

朝鲜／韩国佛教

R. E. Buswell, Jr, Tracing Back the Radiance: Chicu/'s Korean Way of Zen, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.
R. E. Buswell, Jr, 'Buddhism under Confucian Domination: The Synthetic Vision of Sosan Hyujong' in Culture and the State in Late Choson Korea (ed. J. Kim-Haboush and M. Deuchler), Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1999.
S. Y. Iryon, Legend and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea (trans. Tae-hung Ha and G. K. Mintz), Seoul: Yonsei University Press, 1972.

Korean Buddhist Research Institute (eds), The History and Culture of Buddhism in Korea, Seoul: Dongguk University Press, 1993.
L. R. Lancaster, K. Suh, C. S. Yu (eds), Buddhism in Koryo: A Royal Religion (Korea Research Monograph 22), Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1996.
L. R. Lancaster and C. S. Yu (eds) , Introduction of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns, Berkeley: Asian Humanities Press, 1989.
L. R. Lancaster and C. S. Yu (eds), Buddhism in the Early Choson: Suppression and Transformation (Korea Research Monograph 23), Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1996.
P. H. Lee (trans.), Lives of Eminent Korean Monks: The Haedong Kosung Chon, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1969.
Y. Pak, 'Illuminated Buddhist Manuscripts in Korea' in Oriental Art, vol. 33, no. 4 (winter 1987-8), pages 357-74.

中国宗教

S. Allan, The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China: Albany: State University of New York Press, 1991.
D. Bodde, Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observations during the Han Dynasty 20 BC-AD 220, Princeton: Pririceton University Press, 1975.
S. Breslin, Mao, London and New York: Longmans, 1998.
R. Bush, Religion in China, Niles: Argus Communications, 1977.
W. Chan (ed.), A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton: Princeton University Press, 1963.
J. Ching, Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
W. T. de Bary and I. Bloom (eds), Sources of Chinese Tradition, vol. 1, New York: Columbia University Press, 1999, second edition.
R. Eno, The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery, Albany: State University of New York Press, 1990.
J. Gernet, China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures (trans. Janet Lloyd), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
A. C. Graham, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, La Salle: Open Court, 1991.
L. Kohn, Taoist Mystical Philosophy - The Scripture of Western Ascension, Albany: State University of New York Press, 1991.
D. C. Lau (ed.), A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton: Princeton University Press, 1963.
M. Loewe and E. L. Shaughnessy (eds), The Cambridge History of Ancient China, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
D. Lopez, Jr (ed.), Religions of China in Practice, Princeton: Princeton University Press, 1996.
D.McMullen, State and Scholars in Tang China, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
H. Maspero, Taoism and Chinese Religion, Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.
D. J. Munro, The Concept of Man in Early China, Stanford: Stanford University Press, 1969.
D. S. Nivison, The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy, Chicago:

Open Court, 1996.
J. Rawson (ed.), Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties, London: British Museum Press, 1996.
I. Robinet, Taoism: Growth of a Religion (trans. Phyllis Brooks), Stanford: Stanford University Press, 1997.
G. Rozman (ed.), The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 1991.
J. K. Shryock, The Origin and Development of the State Cult of Confucius: An Introductory Study, New York: Paragon Book Reprint Corp., 1966.
D. Sommer (ed.), Chinese Religion: An Anthology of Sources, Oxford: Oxford University Press, 1995.
M. Spiegel, China: State Control of Religion, New York: Human Rights Watch/Asia, 1997.
R. L. Taylor, The Way of Heaven: An Introduction to the Confucian Religious Life, Leiden: E. J. Brill, 1986.
L. Thompson, Chinese Religion: An Introduction, Belmont and London: Wadsworth, 1996.
D. Twitchett and M. Loewe, The Cambridge History of China: Volume I, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
E. Wong, The Shambhala Guide to Taoism, Boston and London: Shambhala, 1997.
C. K. Yang, Religion in Chinese Society, Berkeley: University of California Press, 1961.
X. Yao, Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape, Brighton: Sussex Academic Press, 1996.
X. Yao, An Introduction to Confucianism, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

朝鲜／韩国宗教

R. E. Buswell, Jr, The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
R E. Buswell, Jr, The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea, Princeton: Princeton University Press, 1992.
D. N. Clark, Christianity in Modern Korea, Lanham and London: University Press of America, 1986.
W. Theodore de Bary, J.-K. Kim Harboush (eds), The Rise of NeoConfucianism in Korea, New York: Columbia University Press, 1985.
J. H. Grayson, Korea: A Religious History, Oxford: Oxford University Press, 1989.
L. Kendall, Shamans, Housewives, and other Restless Spirits: Women in Korean Ritual Life, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
D.-H. Kim, A History of Religions in Korea, Seoul: Daeji Moonhwa-sa, 1988.
J. Kim, Korean Cultural Heritage: Thought and Religion, Seoul: Korean Foundation, 1996.

日本宗教

H. B. Earhart, Japanese Religion, Belmont: Wadsworth, 1982.
H. Hardacre, Kurozumikyo and the New Religions of Japan, Princeton: Princeton University Press, 1986.
H. Hardacre, Shinto and the State, Princeton: Princeton University Press, 1989.
J M. Kitagawa, On Understanding Japanese Religion, Princeton: Princeton University Press, 1987.
M. Mullins, Christianity Made in Japan, Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
M. Mullins, S. Shimazono and P. L. Swanson, Religion and Society in Modern Japan, Berkeley: Asian Humanities Press, 1993.

I. Nobutaka (ed.), New Religions: Contemporary Papers in Classics, Tokyo: Kokugakuin University, 1991.
I. Reader, Religion in Contemporary Japan, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.
I. Reader and G. J. Tanabe, Jr, Practically Religious, Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
N. Tamaru and D. Reid, Religion in Japanese Culture, Tokyo: Kodansha, 1996.

犹太教

《圣经》及其注释本

A. Cohen (ed.), The Soncino Books of the Bible, New York: Soncino Press, 1945–61, 14 vols.
J. M. Hertz, The Pentateuch and Haftorahs, London: Soncino Press, 1969.
JPS Hebrew–English Tanakh, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999.
W. G. Plaut and B. J. Bamberger, The Torah: A Modern Commentary, New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981.
N. M. Sarna (ed.), The JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989–96, 5 vols.
Tanakh, The Holy Scriptures, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988.
Torah: Five Books of Moses, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985.

其他图书

The Authorized Daily Prayerbook of the United Hebrew Congregation of the Commonwealth 'Singe' s'), London: Eyre and Spottiswoode, 1962.
H. Beinart, Atlas of Medieval Jewish History, New York and London: Simon & Schuster, 1992.
W. G. Braude, The Midrash on Psalms, New Haven: Yale University Press, 1959, third edition 1976, 2 vols.
A. A. Cohen and P. Mendes–Flohr, Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs, New York and London: Free Press, 1972.
H. Danby (trans.), The Mlshnah, Oxford: Oxford University Press, 1933.
I. Elbogen, Jewish Liturgy: A Comprehensive History, Philadelphia and Jerusalem: Jewish Publication Society of America; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1993.
I. Epstein (ed.), The Babylonian Talmud: Translated into English with Notes, Glossary and Indices, London: Soncino, 1935–52, 35 vols.
Forms of Prayer for Jewish Worship, London: Reform Synagogues of Great Britain, 1977, 1985, 1995, 3 vols.
D. H. Frank and O. Leaman (eds), History of Jewish Philosophy, London and New York: Routledge, 1997.
H. Freedman and M. Simon (trans and eds), Midrash Rabbah, London: Soncino Press, 1939, reprinted 1961, 10 vols.
D. J. Goldberg and J. D. Rayner, The Jewish People: Their History and Their Religion, London: Penguin, 1989.
I. Greenberg, The Jewish Way: Living the Holydays, New York: Summit Books, 1988.
J. Harlow (ed.), Siddur Sim Shalom: A Prayerbook for Shabbat, Festivals and Weekdays, New York: Rabbinical Assembly/United Synagogue of America (Conservative), 1985.
D. Hartman, A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism, New York: Free Press, 1985; Woodstock: Jewish Lights, 1998.
B. W. Holtz (ed.), Back to the Sources: Reading Classic Jewish Texts, New York: Summit

Books, 1984.
L. Jacobs, A Jewish Theology, New York: Behrman House, 1973.
L. Jacobs (ed.), Jewish Law, New York: Behrman House, 1968.
L. Jacobs (ed.), Jewish Biblical Exegesis, New York: Behrman House, 1972. Kol Haneshamah, Elkins Park: Reconstructionist Press, 1999.
F. Lachover and I. Tishby, The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts (trans. David Goldstein), Oxford: Oxford University Press, 1989.
N. de Lange, Atlas of the Jewish World, Oxford: Phaidon Press, 1984.
J. Magonet, The Explorer's Guide to Judaism, London: Hodder & Stoughton, 1998.
C. G. Montefiore and H. Loewe (eds), A Rabbinic Anthology, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1963.
J. Neusner, The Misnah, A New Translation, New Haven: Yale University Press, 1988.
L. I. Newman, The Hasidic Anthology, New York: Bloch, 1944.?
J. Plaskow, Standing Again as Sinai, San Francisco: Harper and Row, 1990.
H. M. Sacher, The Course of Modern Jewish History, London: Weidenfeld & Nicolson, 1958; New York: Vintage Books, revised edition 1990.
G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, London: Thames and Hudson, 1955.
Siddur Lev Chadash, London: Union of Liberal and Progressive Synagogues, 1995.
A. Steinsaltz (ed.), The Talmud (The Steinsaltz Edition), New York: Random House, 1990–, several vols).
Y. H. Yerushalmi, Zakhor: Jewish History and Jewish Memory, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1982.

琐罗亚斯德教和帕西人

M. Boyce, Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices, London: Routledge, 1979.
M. Boyce, A History of Zoroastrianism, Leiden: Brill, 1975, 1982.
J. R. Hinnells, Persian Mythology, New York: P. Bedrick Books, 1985.
P. Nanavutty, Gathas of Zarathustra: Hymns in Praise of Wisdom, Ahmedabad: Mapin, 1999.
P. Nanavutty, The Parsis, Delhi: Delhi Parsi Anjuman, 1992.

地中海地区宗教

古希腊和古罗马宗教

M. Beard and M. Crawford, Rome in the Late Republic, London: Duckworth, 1985.
J. Boardman, J. Griffin, O. Murray, The Oxford History of the Roman World, Oxford: Oxford University Press, 2001.
W. Burkert, Greek Religion, Oxford: Blackwell, 1985.
P. Cartledge, The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
P. E. Easterling and J. V. Muir (ed.), Greek Religion and Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
J. H. W. G. Liebeschuetz, Continuity and Change in Roman Religion, Oxford: Oxford University Press, 1979.
R. Parker, Athenian Religion: A History, Oxford: Oxford University Press, 1997.
A. Wardman, Religion and Statecraft at Rome, London: Granada, 1982.

古埃及和美索不达米亚地区宗教

J. Baines, Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths. and Personal Practice, Ithaca: Comell

University Press, 1991.
J. Baines, J. Malek, Atlas of Ancient Egypt, London: Thames and Hudson, 1984.
J. Bottero, Religion in Ancient Mesopotamia, Chicago: University of Chicago Press, 2001.
I. Gershevitch, The Cambridge History of Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
A. J. Hoerth, Peoples of the Old Testament World, Cambridge: Lutterworth Press, 1996.
J. G. Macqueen, The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor; London: Thames and Hudson, 1986.
J. N. postgate, Early Mesopotamia, London: Routledge, 1992.
M. Roaf, Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East, New York: Facts on File, 1990.
G. Roux, Ancient Iraq, Baltimore: Penguin, 1992.
B. Shafer, Religion in Ancient Egypt, Ithaca: Cornell University Press, 1991.

基督教

The Bible, New Revised Standard Version, London and New York: Thomas Nelson, 1989.
E. Cameron, The European Reformation, Oxford and New York: Oxford University Press, 1991.
D. Chichester, Christianity: A Global History, London and New York, Penguin, 2000.
G. Davie, Religion in Modern Europe, Oxford and New York: Oxford University Press, 2000.
E. Dussel, The Church in Latin America, Tunbridge Wells: Oates; Maryknoll: Orbis Books, 1992.
D. L. Edwards, Christianity: The First Two Thousand Years, London: Cassell; Maryknoll: Orbis, 1997.
R. Fletcher, The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371-1386, London: HarperCollins, 1998.
W. H. C. Freud, The Rise of Christianity, London: Darton, Longman & Todd, 1985.
S. Gilley and W. J. Sheils (eds), A History of Religion in Britain, Oxford and Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1994.
V. Green, A New History of Christianity, Stroud: Sutton Publishing; New York: Continuum, 1996.
A. Hastings (ed.), A World History of Christianity, London: Cassell; Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
E. R. Hambye, A History of Christianity in India, Bangalore: Church History Association of India, 1982-, 6 vols.
E. Isichei, A History of Christianity in Africa, London: SPCK, 1995.
H. Küng, Christianity: Its Essence and History, London: SCM Press, 1995.
J. Le Goff, Medieval Civilization, Oxford and Cambridge,Massachusetts:Basil Blackwell,1988
J. McManners (ed.), The Oxford History of Christianity, Oxford and New York: Oxford University Press, 1990.
S. Moffat, A History of Christianity in Asia, London and New York: HarperCollins, 1994-, 2 vols.
M. A. Noll, A History of Christianity in the United States and Canada, London: SPCK; Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
R. E. Olson, The Story of Christian Theology, Leicester and Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1999.
D. Pospielovsky, The Orthodox Church in the History of Russia,Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1998.
E. P. Sanders, The Historical Figure of Jesus, London and New York: Penguin, 1993.

T. Ware, The Orthodox Church, London and New York: Penguin, 1993.

斯堪的纳维亚宗教

H. E. Davidson, Gods and Myths of Northern Europe, Harmondsworth: Penguin, 1964.
J. A. MacCulloch, Celtic and Scandinavian Religions, Chicago: Academy Chicago, 1998.

伊斯兰教

《古兰经》及其译本

A. Y. Ali, An Interpretation of the Holy Qur' an, with full Arabic text, Lahore: Shaikh Muhammed Ashraf, 1975.
A.J. Arberry, The Koran Interpreted, Oxford: Oxford University Press, 1998.
R. Bell (revised W. M. Watt), Introduction to the Qur'an, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
A. K. Cragg, The Event of the Qur' an, London: Allen & Unwin, 1971.
N. J. Dawood, The Koran, London: Penguin, 1999.
H. Gatje, The Qur' an and its Exegesis, Oxford: One World, 1998.
M. Pickthall, The Meaning of the Glorious Koran, London: Allen & Unwin, 1957.
N. Robinson, Discovering the Qur' an, London: SCM Press, 1996.

其他图书

A. Ahmed, Postmodernism and Islam, London: Routledge, 1992.
R. Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964, Oxford: Oxford University Press, 1967.
C. E. Bosworth, The Islamic Dynasties, Edinburgh: Edinburgh Surveys, Edinburgh University Press, 1967.
W. C. Chittick, A Shi'ite Anthology, London: Muhammadi Trust, 1980.
W. C. Chittick, Sufism: A Short Introduction, Oxford: One World, 2000.
J. Esposito, Islam: The Straight Path, London: Routledge, 1992, third edition.
M. Fakhry, A history of Islamic philosophy, London: Longman; New York:Columbia Press, 1983.
G. S. P. Freeman-Grenville, The Muslim and Christian Calendars, London: Oxford University Press, 1962.
B. Gascoigne, The Great Moghuls, London: Jonathan Cape, 1987.
M. Gilsenan, Recognizing Islam: Religion and Society in the Modem Middle East, London: Croom Helm, 1982.
P. Hardy, The Muslims of British India, Cambridge: Cambridge University Press, 1972:
M. Hodgson, The Venture of Islam, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
S. H. M. Jafri, Origins and early development of Shi'a Islam, London: Longmans, 1979.
G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition: studies in chronology, provenance and authorship of the early hadith, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
I.M. L. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
B. Lewis, The Arabs in History, London: Hutchinson, 1966.
B. Lewis, The Assassins: A Radical Sect in Islam, New York: Octagon Books, 1967.
I. M. Lewis (ed.), Islam in Tropical Africa, London: Hutchinson [for the] International African Institute, 1980, second edition.
P.Lewis, Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims, Bradford in the 1990s, London: I. B. Tauris, 1994.

M. Lings, What is Sufism? London: Allen & Unwin, 1975.
M. E. Marty and R. S. Appleby (eds.) Fundamentalists Observed, Chicago: University of Chicago Press, 1991.
S. H. Nasr, Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Albany: State University of New York Press, 1993.
I.R. Netton, A Popular Dictionary of Islam, London: Curzon Press, 1997.
J. Nielsen, Muslims in Western Europe, Edinburgh: Edinburgh Surveys 20, Edinburgh University Press, 1992.
F. Rahman, Islam, Chicago: Chicago University Press, 1979.
F. Rahrnan, Major Themes of the Qu' an, Minneapolis: Bibliotheca Islarnica, 1980.
J. F. Richards, New Campridge History of India vol 1: 5: The Mughal Empire, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
R. Roolvink, Historical Atlas of the Muslim Peoples, Amsterdam: Djambatan, 1957.
M. Smith, The Way of the Mystics, London: Sheldon, 1976, revised edition.
J. S. Trimmingham, The Influence of Islafm upon Africa, London and New York: Longman and Librairie du Liban, 1980, second edition.
C. W. Troll, Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology, New Delhi: Vikas Publishing House, 1978.
M. Ullman, Islamic Medicine, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
D. Waines, An Introduction to Islam, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
W. M. Watt, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.
W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.
W. M. Watt, Muhammad Prophet and Statesman, Oxford: Oxford University Press, 1961.

新宗教

E. Barker, New Religious Movements, London: HMSO,1992.
D. V. Barrett, The New Believers, London: Cassell, 2001.
J. Bowker, God: The Human Search, New York: Dorling Kindersley, 2002.
P. Heelas, The New Age Movement, Oxford: Blackwell, 1996.
R. Wallis, Elementary Forms of the New Religious Life, London: Routledge, 1984.

索引

（索引词条后所附页码均为原书页码，亦即本书正文部分的旁码。——编者）

A

B

C

D

E

H

I

K

L

M

N

O

P

S

T

U

V

W

X

Y

Z